

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL
DE LOS
DOMINICOS ESPAÑOLES



Núm. 214 — Mayo-Junio—1945

SALAMANCA
SAN ESTEBAN (APARTADO 17)

1945

SUMARIO

	<u>PÁGS.</u>
<i>El constitutivo del Cuerpo místico de Jesucristo</i> , por el P. EMILIO SAURAS, O. P.	297
<i>Los géneros literarios de la Sagrada Escritura. La exégesis de los Apóstoles</i> , por el P. ALBERTO COLUNGA, O. P.	323
<i>Sobre la unicidad o duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura</i> , por D. ELOÍNO NÁCAR	362
<i>BOLETÍN DE FILOSOFÍA MORAL</i> , por el P. BONIFACIO LLAMERA, O. P.	393
<i>INFORMACIÓN DEL MOVIMIENTO CIENTÍFICO Y CULTURAL</i> , por A. M.	401
<i>BIBLIOGRAFÍA</i> .—L. Pastor: <i>Historia de los Papas desde fines de la Edad Media</i> .—Madoz: <i>La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo...</i> .—Segovia: <i>Espiritualidad Patrística</i> .—J. Leal: <i>Nuestra fe en la Eucaristía</i> .—La santidad sacerdotal.—Bassabe: <i>Colección de Temas Estilísticos</i> .—Id.: <i>Temas de composición griega</i> .—Mayor: <i>Biblioteca Comillensis: Demóstenes. Seis Filípicas</i> .—J. Schrijvers: <i>Padre nuestro que estás en los cielos</i> .—García de Castro: <i>El Evangelio de los Domingos</i> .	410

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

MAYO-JUNIO DE 1945.—NUMERO 214

El constitutivo del Cuerpo Místico de Jesucristo

(Continuación)

En el número 208, correspondiente a los meses Mayo-Junio del pasado año, empezamos en esta misma revista un trabajo sobre el Cuerpo Místico. En él expusimos el valor literal de las fórmulas y de las palabras con que suelen manifestarse las grandes realidades sobrenaturales de este organismo, afirmando que se trata de locuciones sin otro valor que el analógico con analogía metafórica virtual. En el mismo artículo iniciamos el estudio del contenido real de este Cuerpo, recordando en primer lugar que el oficio que en él desempeña Jesucristo es doble: *transcendente* o *capital*, uno; *inmanente* o *formal*, otro. Es cabeza, alma y vida al mismo tiempo, aunque por muy diversas razones. Tócanos hablar ahora del segundo punto allí enunciado, o sea, de las funciones que a Cristo competen por ser Cabeza.

Segundo.—CRISTO TRANSCENDENTE O EL ELEMENTO CAPITAL DEL CUERPO MÍSTICO

A veces suele confundirse el *poder capital* de Cristo con el *poder de excelencia* que tiene respecto a nosotros, a nuestra gracia y a las instituciones por las que la gracia se nos comunica. Y en consecuencia se cuentan entre las funciones capitales :la de instituir los Sacramentos por los que la gracia se nos da; la de dar a éstos la virtud santificadora que tienen; la de santificarlos con la invocación de su propio nombre; y la de no ligar su virtud operativa a estos instrumentos, de suerte que si quisiera santificar sin ellos podría hacerlo (Sum. Theol. III, q. 64, a. 3).

El mismo Santo Tomás, de quien hemos copiado estas atribuciones del poder de excelencia, las atribuye al poder capital (Ib. a. 4, ad 3m).

Pero fácilmente se comprende que el poder de excelencia (y por tanto el capital, si con él se identifica) no puede referirse solo al que se tiene sobre los sacramentos y sobre la gracia por ellos comunicada. La *excelencia* se demuestra además en ser el principio de la gracia, que puede dar con los Sacramentos o sin ellos; y en ser el principio también de la sociedad de la que la reciben quienes forman parte de la misma. Cristo es la fuente de la vida sobrenatural y el fundador de la Iglesia. Por todo ello es *cabeza*, y en todo ello se manifiesta su *excelencia*.

El hecho de que ahí Santo Tomás concrete este *poder excelente* al ejercido sobre los Sacramentos no quiere decir que eso sea lo diferencial de tal poder, sino que habla de eso solo porque de eso solo se propone la cuestión en el artículo citado. El poder de excelencia se extiende más allá, ya que a Cristo-hombre compete, además de lo indicado sobre los Sacramentos, lo indicado sobre la gracia y sobre la Iglesia. Y si el poder de excelencia es el poder capital, la razón o la función de cabeza se manifestará en la influencia que tiene en los Sacramentos y sobre los Sacramentos, mas la que tiene sobre la gracia y sobre la Iglesia, por ser principio de aquella y fundador de ésta.

Todo esto es verdad si se da a la *capitalidad* un sentido indeterminado, como parece darlo ahí Santo Tomás, que toma la palabra *cabeza* (a. 4 ad 3m) como sinónima de *excelente* (a. 3). Pero es claro que dichas palabras no son sinónimas ni mucho menos. La cabeza es excelente respecto al cuerpo. Pero hay muchas cosas excelentes que no son cabeza; es excelente en orden al cuerpo quien lo ha producido, y quien lo mantiene, porque demuestran cierta superioridad. Aplicado todo esto al Cuerpo-Iglesia, tenemos que la excelencia que viene de la relación de origen hace que Cristo más que *Cabeza* sea Fundador; la que viene de ser alimento, más que *Cabeza* le hace Sustentador; la que viene de la totalidad de la acción ejercida sobre él, más que *Cabeza* le hace Salvador. Cristo es Cabeza, Fundador, Sustentador, Salvador, del Cuerpo Místico. Las palabras evidentemente no son sinónimas, pues no es idéntico el significado de Cabeza, al de Fundador (la Cabeza no es el origen del Cuerpo) al de Sustentador (la Cabeza no alimenta), y al de Salvador (i.e. Cabeza no salva). Las funciones capitales están muy claramente definidas en la frase clásica: "Influit sensum et motum" (III, q. 69,

a. 5);” “virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad caetera membra” (III, q. 8, a. 6).

De ahí que cuando se trata de *definir* exactamente las funciones capitales que a Cristo competen por ser Cabeza y no por tener otras clases de excelencia, Santo Tomás no aluda a todo el amplio significado del poder de excelencia, sino a unos significados concretos que manifiestan suficientemente las funciones capitales; y a otros que aunque no le pertenezcan por su dignidad capital, tomada en sentido propio adquieren ciertas características derivadas de ella, como tendremos ocasión de ver. Recentísimamente el Papa Pío XII, abundando en estas ideas del Santo, dice: “En segundo lugar se prueba que este Cuerpo Místico que es la Iglesia lleva el nombre de Cristo, por el hecho de que El ha de ser considerado *como su Cabeza*... Bien conocéis, venerables hermanos, con cuán convincentes argumentos han tratado de este asunto los Maestros de la Teología Escolástica, y principalmente el Angélico y Común Doctor; y sabéis perfectamente que los argumentos por él aducidos responden fielmente a las razones alegadas por los Santos Padres, los cuales por lo demás no hicieron otra cosa que referir y comentar la doctrina de la Sagrada Escritura” (Encli. *Mystici Corporis*). Y las razones de la Escritura, de los Padres y de Santo Tomás, a continuación enumeradas por el Papa, son *razones fundadas en el significado propio* de la palabra Cabeza que es el órgano que tiene la primacía o excelencia de perfección, de gobierno, de influencia vital, etc. Dejando otras razones de excelencia para que expliquen los oficios de Fundador del Cuerpo Místico, de Sustentador, de Salvador, etc.

A) *Amplitud de la dignidad capital*.—Santo Tomás resume las razones por las que conviene a Cristo la dignidad capital en estas palabras: “Inveniuntur in capite naturali tres conditiones respectu aliorum membrorum singulariter. Prima est quod excellit ea dignitate... Secunda est quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris; et sic dicitur esse principium aliorum membrorum, dans aliis sensum et motum. Tertia est quod dirigit alia membra in suis actibus propter imaginationem et sensum qui in eo formaliter abundant. Habet autem quartam proprietatem communem cum aliis membris, quod est conformis eis in natura... Quantum igitur ad has tres proprietates potest dici Christus caput secundum humanam naturam...

quae in Christo dignissima est ratione altitudinis, quia est usque ad unionem in persona divina exaltata; ratione propriae operationis quia dignissimum actum habuit in Ecclesiae, scilicet redimere ipsam et aedificare eam sanguine suo (aquí la amplitud de la dignidad capital, y por ende del poder de excelencia, que no se contrae sólo al poder sobre los Sacramentos, sino sobre le edificación de la misma Iglesia, según ya indicábamos más arriba); et etiam ratione perfectionis, quia omnis gratia in eo est sicut omnis sensus in capite. Similiter etiam dicitur caput ratione secundae proprietatis, quia per ipsum sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Et similiter direxit nos doctrina et exemplo". (III Sent., d. 13, q. 2, a. 1).

Más ampliamente expone todo esto en la De Veritate, q. 29, a. 4, e insiste sobre lo mismo en la Suma, III, q. 8, arts. 1 y 6. Podemos decir que las razones por las que Cristo puede ser llamado Cabeza del Cuerpo Místico son las siguientes:

Primera, porque como la cabeza en el Cuerpo ocupa lugar eminente, Cristo-hombre ocupa el primer lugar en el orden sobrenatural por estar unido hipostáticamente con el Verbo; *segunda*, porque, como la cabeza tiene plenitud de perfección por ser asiento de las facultades sensitivas y vitales, Cristo tiene la plenitud de las perfecciones sobrenaturales; *tercera*, porque, como la cabeza ejerce influjo en los miembros, Cristo lo ejerce en nosotros. Y esta tercera razón se desdobra en dos porque el influjo es de dos clases, uno externo o de dirección y gobierno, y otro interno, o de capacidad de apreciación (*sensus*) y de la vida (*motus*). La cabeza, en efecto, es la que dirige o gobierna, y es también la que infunde sentido y movimiento a los miembros. Cristo nos dirige y nos gobierna también; y además infunde el sentido de lo divino por medio de la luz de la fe, y la vida divina por medio de la gracia.

Claramente se advierte que la razón principal, podríamos decir esencial, de la capitalidad es la del influjo, ya que la primera da más derecho a llamar *primero* que *cabeza*; y la segunda más derecho a llamar *principal* que *cabeza* también. Lo propio y específico de la cabeza es ser el miembro del que la vida y la sensibilidad se derivan a los otros miembros. O sea, ser *principio del influjo*. No ya externo, sino interno. El mismo Santo Tomás dice que la razón de influjo externo o de gobierno no da derecho a la capitalidad propiamente

dicha: "Ministri Ecclesiae non disponunt nec operantur ad spiritua-lem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena; Christus au-tem virtute propria. Et inde est quod Christus poterat per seipsum effectum sacramentorum praeberé, quia tota efficaciam sacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiae ministri. Unde non possunt dici caput nisi forte ratione gubernationis (en sentido amplio), sicut quilibet princeps dicitur caput". (De Verit., q. 29, a. 4, ad 2m.)

En consecuencia, creo que debemos dejar todo cuanto se refiere a la *primacía* de Cristo, a la interpretación del "ante omnem creaturam" y del "primogenitus omnis creaturae" de S. Pablo, y a la conciliación de esta *primacía* universal con aquella otra doctrina de que su predestinación es posterior al pecado, y muy posterior a la creación; y debemos dejarlo porque todo ello pertenece a la capitalidad tomada en el primer sentido, que no es el propio y esencial. Tampoco diremos nada de lo referente a la plenitud de su gracia, porque es asunto perteneciente al segundo sentido de la capitalidad, que tampoco es el esencial. Y por esto dejamos también todo cuanto se refiere al influjo que pudiéramos llamar *externo*, manifestado en la constitución y en el gobierno del Cuerpo Místico. Todo ello estaría bien si lleváramos entre manos un asunto referente a la personalidad de Cristo o a sus funciones externas en la Iglesia. Pero tratamos de Cristo solo *en cuanto es Cabeza* o en cuanto ejerce un influjo vital en los miembros. Para no multiplicar, pues, las cuestiones, prescindimos de cualquiera otra consideración.

B) *En qué consiste el influjo vital de Cristo-Cabeza.* — Desde luego la afirmación de que Jesucristo ejerce sobre nosotros influencia vital en el orden sobrenatural, está repetidísima en la Escritura: "et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, *plenum gratiae et veritatis...* Et de plenitudine ejus omnes nos accepimus... Gratia eat veritas per Jesum Christum facta est" (Joan. I, 14, 16, 17). Recibimos de la plenitud de Cristo; y lo que de El viene a nosotros es precisamente *la gracia y la verdad*. Que es lo que se indica en la frase tradicional ya citada más arriba "Influit sensum et motum". ¿Qué sentido tienen estas palabras? El mismo que las de San Juan: conocimiento y gracia o vida. El *sensus*, que es la potencia sensitiva ordenada a la percepción, se traduce por la *fides* que es el co-

nocimiento sobrenatural; y el *motus*, por la *caritas et gratia*. “Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus; ita a capite spirituali quod est Christus, derivatur ad membra ejus sensus spiritualis qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis qui est per gratiae influxum” (III, q. 69, a. 5). “Per ipsum (Christum caput) sensum fidei et motum caritatis accepimus” (III Sent., dist. 13, a. 1).

Debemos advertir que, tratándose de un influjo *vital*, o *interior* (III, q. 8, a. 6) esta gracia y este conocimiento no son la gracia y el conocimiento requeridos para el influjo de la gobernación, que es exterior. No cabe duda que para gobernar se necesita una percepción especial y una virtud o energía especial también. Y como el hombre no solo *agitur*, sino que *agit*, no solo es movido y dirigido sino que *se mueve* y *se dirige*, él en cuanto gobernado tiene también un conocimiento y una virtud referentes al gobierno de que es objeto. Y el gobierno ya hemos dicho que se refiere al influjo externo. Por lo tanto el *sensus* et *motus*, la *cognitio* et *gratia* de que aquí se habla no son los que pueden identificarse con el conocimiento prudencial, y menos aún con cualquiera de las gracias *gratis datas* que al buen gobierno se ordenan, sino con la gracia *que es vida*, y con el conocimiento requerido *para vivir lo divino*, ese conocimiento que Santo Tomás define maravillosamente en estas palabras: “interior instinctus (qui)...pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interiorius hominem illuminat et docet”. (Quodlibet, 2, a. 6, ad 3m.)

a) La palabra *influit* es muy vaga, y por lo tanto cuando se dice que la cabeza *influit sensum et motum* y que Cristo Cabeza *influit cognitionem et gratiam* se hace una afirmación muy indeterminada. Es cuádruple el género de influjo que puede dejarse sentir en un efecto, porque cuatro son los géneros de causas. Y así se dice verdad cuando se afirma que la causa influye *formalmente* en el efecto, o que influye *materialmente*, o que influye de manera *eficiente* y de manera *final*. Y es más, aun cabe la combinación de estas influencias; y así por ejemplo, cabe influencia a la vez *eficiente* y *material* cuando se trata de un efecto que viene de su causa mediante un proceso emanativo. El padre, v. gr., no es solo causa eficiente del hijo. Es además, en el origen, causa material, puesto que algo del padre se comunica al hijo mediante la operación generativa.

Debemos recordar lo que ya dijimos en el artículo primero, o sea, que estamos utilizando expresiones cuyo valor es análogo con analogía metafórica *virtual*. Y en consecuencia, decíamos, es inútil buscar en Cristo *el ser de cabeza* y en nosotros *el ser de miembros*; deben buscarse solamente las *funciones* capitales en El y las *funciones* de miembro en nosotros. Y como quiera que la influencia traducida por las causalidades material y formal no es una influencia funcional u operativa, sino constitutiva y entitativa, debe aquí excluirse en absoluto esta traducción. Por eso no podemos decir que Cristo influye en los miembros a la manera como influyen la materia y la forma. Tampoco la cabeza natural actúa de este modo en los miembros de los que es cabeza. Asimismo no podemos decir que influya de manera extrínseca, y no constitutiva de los miembros, pero haciendo que de ella *emane* algo a éstos. Este influjo, como se dijo, es una mezcla de eficiente y material, y el influjo material o emanativo no tiene lugar aquí.

Santo Tomás traduce la frase que estudiamos "*influit sensum et motum*", o "*cognitionem et vitam*" por la palabra *operatur*, o sus equivalentes. Veamos un ejemplo: Se objeta a sí mismo que Cristo hombre no puede ser Cabeza porque "*caput influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine*" (III, q. 8, a. 1, dif. 1). Y explica este *influit* del modo siguiente: "*Dare gratiam... convenit Christo... instrumentaliter secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus; et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quendam*" (ibid. ad 1m). O sea, que no se trata de una emanación de la gracia de la cabeza a los miembros, emanación en la que entra la causalidad material; sino de una causalidad solamente efectiva y meritoria. Lo que dijo con extraordinaria claridad también S. Alberto cuando escribió que la gracia capital de Cristo "*est redundans non materialiter, sed causaliter*" (III Sent., dist. 13, a. 5, ad 1m.)

Con lo cual se nos da la pauta para la explicación de la unidad que hay entre Cristo Cabeza y nosotros, unidad que, aunque representada por la que hay entre la cabeza natural y los miembros a los que se une, y por la vid y los sarmientos, no es idéntica a estas, pues la gracia de Cristo y la nuestra no es la misma *materialmente*

considerada, como es la misma sangre la de la cabeza y la de los miembros y la misma savia la de la vid y la de los sarmientos, que en el proceso circulatorio pasa de aquellas a éstos. Esta especie de unidad material entre Cristo y nosotros nos llevaría a una concepción monstruosa del Cuerpo Místico, a una especie de unión panteísta entre El y sus fieles.

Concluyamos por lo tanto, que el "*influit*" de Cristo tiene un sentido idéntico al "*operatur*", sentido de causa extrínseca, aunque lo que cause no sea externo, sino íntimo y vital: la vida sobrenatural.

b) Pero las causas extrínsecas son dos: la eficiente y la final. Y cabe precisar por lo tanto más el sentido del influjo capital. En cuanto cabeza, influye de manera eficiente o de manera final? ¿Causa nuestra gracia porque es el fin de la misma, o porque es su principio? Por las dos razones. Es una doctrina muy paulina la de Cristo fin de toda la creación, máxime de todo el orden sobrenatural. Bástenos recordar que su *predestinación es causa de la nuestra*, lo que vale tanto como incluir ya su *causalidad final en nuestra gracia y en nuestra gloria*. "*Ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae, secundum beneplacitum ejus quod proposuit in eo... instaurare omnia in Christo... in quo etiam et nos sorte vocati sumus... ut simus in laude gloriae ejus nos qui ante speravimus in Christo*" (Eph. I, 9-12).

Pero una cosa es afirmar la influencia de Cristo como causa final, y otra muy distinta decir que esta causalidad final le conviene por ser Cabeza nuestra. Estamos en un caso más de los que recordábamos al principio; si a la palabra se le da un sentido amplio equivalente a *eminencia* podemos decir que es cabeza porque es fin, y como fin, más perfecto. Pero si no identificamos la capitalidad con la eminencia, y la hacemos consistir en *una clase de eminencia solo*, tendremos que decir que no le compete ese oficio por ser causa final.

En efecto, la cabeza, propiamente tal, no ejerce sobre los miembros una influencia de carácter final, sino de carácter eficiente. La cabeza da, no atrae; es principio u origen (aunque no primero, de esto hablaremos a su tiempo) del *sensum et motum*, no su fin o término. Obra en los miembros por una acción previa, no por una oposición objetiva a los mismos; y la primera manera de obrar es la propia de las causas agentes, y la segunda la de las finales. No es por lo tanto causa final, sino eficiente.

Tal es la doctrina clara de Santo Tomás, quien, sin excluir de la cabeza la causalidad final cuando se da a la capitalidad el sentido amplio de excelencia, la excluye cuando trata de determinar concretamente *el influjo* que Cristo ejerce sobre sus miembros *en cuanto cabeza de los mismos*. Oigámosle de nuevo diciendo que Cristo-hombre es nuestra Cabeza en cuanto instrumento de la Divinidad que causa la gracia en nosotros “per *meritum* et per *efficientiam* quamdam” (III, q. 8, a. 1, ad 1m.) Y S. Alberto, partiendo del supuesto de que las obras de Cristo-hombre no tienen valor eficiente, sino solo meritatorio, y de que el eficiente lo tienen solo en cuanto es Dios (supuesto que no admite Santo Tomás), dice lo siguiente: “Exigitur influentia capitis... ad hoc *quod efficienter* secundum quod Deus, et *meritorie* secundum quod homo nobilis influat similem gratiam suae gratiae” (III Sent., dist. 13, a. 5). O sea, siempre la misma afirmación: que la cabeza influye a manera de causa agente, bien de modo físico, bien de modo meritatorio.

c) Pero la *causa agente*, como acaban de decirnos Santo Tomás y San Alberto, es física y es moral. ¿Cuál es la que a Cristo le corresponde propiamente en cuanto Cabeza? La acción que la cabeza ejerce en los miembros puede ser moral, no cabe duda; sobre todo si los miembros son los hombres. Pero es también física. Es más, la *acción más propiamente específica de la cabeza es la física*. Física-mente lleva el *sensum et motum* a los miembros; y físicamente por lo tanto llevará Cristo a ellos *fidem et gratiam*.

En la Edad Media afirmaban esto tirios y troyanos. Sabido es que no todos admitieron en Cristo-hombre un influjo de carácter físico sobre nuestra gracia; muchos le atribuían solo el moral, ejercido por el mérito y la satisfacción. El primero lo reservaban a su persona y naturaleza divinas. Pero precisamente porque el influjo moral no es el específicamente capital, deducían que tenía que ser cabeza en cuanto Dios, pues sólo como tal podía ejercer en nosotros funciones de carácter físico. Y si en cuanto hombre le convenía serlo también, era por razón de la homogeneidad que debe haber entre la cabeza y los miembros. De ahí que concluyeran que era Cabeza solamente por ser Dios; o que lo era por ser Dios y hombre. Santo Tomás cambió la trayectoria teológica en este punto; enseñó que lo era por ser hombre sólo, aunque ciertamente sin prescindir del reflejo que

en esta humanidad tiene la unión hipostática. Y a pesar de este cambio, no cambió nada respecto a lo comunmente sentido de que para la capitalidad hace falta la causalidad física. Simplemente se limitó a afirmar que esta causalidad la tiene también la humanidad de Cristo. Todos, pues, admitían como cierto el carácter físico del influjo capital.

1) Hoy se admite muy comunmente el cambio tomista de la capitalidad como atributo de Cristo-hombre. Y en cambio se pone en discusión que su influjo sea de carácter físico-eficiente. Con lo cual viene a ponerse en duda lo que como inconcuso se admitía por los Doctores medievales. Creemos que se llega a esta anomalía por una visión demasiado concreta y particularizada del asunto, y por una consideración negativa del mismo. No se tiene conocimiento exacto de las cosas cuando se las considera aisladas, cual si constituyeran un todo completo e independiente. Y en el orden científico se impone la solución de las cuestiones particulares mediante el reflejo en ellas de principios universales o mediante el estudio de la conexión que pueden tener con otras cuestiones superiores. No es esto negar la utilidad de las razones inmediatas, sino simplemente ponderar la necesidad de las mediatas, que no por ser mediatas son menos importantes, y que muchas veces son la clave de la solución.

La cuestión que llevamos entre manos es un ejemplo típico de lo que decimos. La causalidad física de la humanidad de Cristo, vista por sus razones inmediatas, puede parecer incierta. Vista a través de las razones superiores, creemos que es asunto suficientemente probado. Y estas razones superiores no son otras que las derivadas de su dignidad capital.

Aparte este defecto de método en el que quizá se encuentre una de las causas por las que se niega la influencia física de Cristo, influencia, creemos, exigida, por su dignidad capital, existe otro, y es la excesiva atención negativa que se presta al problema. Quiero decir que se toman muy en consideración las dificultades que entraña la afirmación de esta influencia física, y esto se deja sentir enormemente en el juicio que sobre ella se emite. Siendo así que lo que más se debería apreciar son las razones positivas que se dan. No cabe duda que la afirmación de que Cristo-hombre causa la gracia en los fieles de manera física encierra dificultades graves. Para obrar

físicamente en todos los sitios y en todos los tiempos, y en muchos sitios simultáneamente, habría que dotar a su cuerpo de una especie de inmensidad, que ni tiene ni puede tener. Esta reflexión creemos que es la que lleva a muchos a afirmar que Cristo-hombre es solo causa moral, meritoria, satisfactoria, impetratoria. No es que no se den razones positivas para afirmar la causalidad exclusivamente moral; pero creemos que, si se resolviera la dificultad indicada, las razones que hay dejarían en gran parte de ser razones.

2) Para Santo Tomás la causalidad física de Cristo-hombre existe. Y existe porque es una exigencia de su capitalidad. No desconocía las dificultades que contra ella se proponen. Una, la de que la causa eficiente física, es principio u origen de lo que causa; en cambio la causa moral, no. ¿Cómo puede asegurarse que la humanidad de Jesucristo sea principio y origen de un ser sobrenatural cual es nuestra gracia? A esta dificultad responderá el Santo *negando el supuesto*, o sea, negando que para salvar la razón de causalidad física, requerida para la capitalidad, sea necesario ser principio, si por principio se entiende principio *primero*. Las causas físicas instrumentales no exigen la condición de principio primero. Y entre ellas está la humanidad de Cristo respecto a la gracia. En el instrumento se salvan las exigencias de la capitalidad.

La otra dificultad, la de la presencia de la causa física en el sujeto que recibe su influencia, requerida cuando se trata de causas físicas, se salva afirmando que Cristo-hombre es instrumento *de la divinidad*, como vamos a tener ocasión de ver.

En consecuencia, rehabilitando una doctrina de los Padres griegos, muy principalmente del Damasceno, sobre la razón de *instrumento del Verbo* aplicada al elemento humano de Cristo, salvó el Angélico las dos dificultades: la de ser principio, u origen, negándola, porque para ser causa física basta *ser instrumento*, y para ser cabeza tampoco es necesario ser origen o principio *primero*; y la de requerirse la presencia ante el sujeto en quien obra, asentando principios de los que se deduce que no es necesaria esta presencialidad cuando se trata de un instrumento *de Dios*, 1 sucede con la naturaleza humana de Jesús.

3) El discurso de Santo Tomás, para probar la causalidad física de Cristo puede reducirse a lo siguiente: El influjo que la cabe-

za ejerce sobre los miembros es físico. No lo ejerce a modo de objeto que atrae (causa moral), sino a modo de moción previa; no atrae, no incita, sino que da, o hace que de ella llegue a éstos la sensibilidad y el movimiento. Y todo esto es característico de la causalidad física. No hace falta, por lo demás, insistir demasiado en ello, pues es un asunto, que por evidente, ha servido de punto de partida axiomático para las diversas opiniones que los grandes Maestros han sostenido referente al influjo de Cristo en nosotros.

Y a esta verdad incuestionable debe añadirse otra más incuestionable todavía: la de que Cristo es Cabeza del Cuerpo Místico. Y digo que más incuestionable todavía, porque si la primera era una verdad de orden natural, esta segunda es de fe. La conclusión, por lo tanto se impone: el influjo que ejerce en los hombres, sus miembros, es físico también. Y porque debe concluirse es por lo que se concluyó sin ninguna reserva en la Edad Media, cuando se discutía si a Cristo le competía la capitalidad por ser Dios sólo, o por ser Dios y hombre, o por ser hombre. No se ponía en duda la verdad del influjo físico que ejerce mediante su gracia capital. Si se decía que era Cabeza solamente porque era Dios, se hacía tal afirmación atendiendo precisamente a las exigencias físicas del influjo capital, que no pueden cumplirse en su carácter de hombre; y si se decía que lo era por ser Dios y hombre, era por lo mismo, ya que en su carácter humano se veía cumplida la exigencia de homogeneidad entre cabeza y miembros, y en el divino la exigencia de la causalidad física. Y cuando Santo Tomás estableció que tiene la capitalidad porque es hombre tuvo que revisar la tesis del influjo ejercido por la humanidad de Cristo. Y así, a la sentencia comúnmente enseñada de que por ser Dios causaba de manera física, y por ser hombre, de manera meritoria solo, hubo de oponer la suya de que por ser hombre causaba también físicamente. No podía ser menos, si verdaderamente era nuestra cabeza.

Veamos, a modo de ejemplo, cómo afirma S. Alberto que la gracia solo viene de Dios como de causa física, y de Cristo-hombre como causa moral: "*Justificatio naturae ad causam meritoriam relata, quae est meritoria secundum condignum, refertur ad passionem Christi, quia meruit nobis solutionem a peccato ad quam sequitur justificatio... Relata autem ad causam efficientem refertur ad solum Deum, qui solus efficienter delet peccata et efficit justitiam*"

(III Sent., dist. 19, a. 1). Y por eso precisamente, por fallar al hombre la causalidad física que es necesaria para la capitalidad, es por lo que exige el Santo que para ser cabeza debe ser Dios. "Ipse quidem qui est caput, adhuc effective influit, sed non inquantum homo" (III Sent., d. 13, a. 3).

Compárese esta doctrina que atribuye a Dios la exclusiva de la causalidad llamada autoritativa y la física: "Gratia gratum faciens non est nisi a solo Deo per efficientem causam et auctoritatem" (I Sent., d. 14, a. 16), y que en consecuencia afirma la capitalidad de Dios, con esta otra, en la que Santo Tomás resume algunas causalidades que Cristo ejerce sobre la gracia: "Dare gratiam... convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit ei secundum quod est homo... et per meritum et per efficientiam quamdam" (III, q. 8, a. 1, ad 1m). Porque es Dios le conviene la causalidad *autoritativa* o principal de la gracia; y porque es hombre le conviene la causalidad *eficiente instrumental* de la misma y la *meritoria*.

Como se ve, aun en medio de toda esta diversidad de opiniones había una doctrina común, la de que la cabeza exige causalidad física, que por no tenerla Cristo-hombre debía ser cabeza en cuanto Dios (S. Alberto); o que por tenerla como hombre, era cabeza en cuanto tal (Sto. Tomás).

Ahora bien, el supuesto de Santo Tomás está hoy suficientemente establecido, y es admitido sin graves dificultades. Me refiero al supuesto de que es Cabeza del Cuerpo Místico por su cualidad de hombre. Aquellas palabras "Communiter loquendo Christus secundum Deum potest dici caput Ecclesiae simul cum Patre et Spiritu Sancto; sed *proprie loquendo* est caput secundum humanam naturam" (III Sent., d. 13, a. 1), tienen un valor extraordinario. Se llama Cabeza a Cristo, y a Cristo sólo; y se diferencia del Padre y del Espíritu por lo que tiene de hombre. Si fuera porque es Dios, lo serían también las otras dos Personas, por ser común a las tres las operaciones *ad extra*. Y no obstante, hablando con propiedad, no se afirma que lo sean el Padre ni el Espíritu Santo.

Además, la gracia capital es la habitual; y la habitual está en la humanidad y no en la divinidad. ¿Cómo puede afirmarse que es Cabeza porque es Dios, si aquello por lo que es cabeza no puede estar en Dios? ¿Cómo va a afirmarse que Dios esté informado por una

gracia accidental, cual es la habitual? No cabe decir que la capital es la *gratia unionis*. Podría serlo si la Cabeza se limitara a obrar, o a ser principio. Pero es que obra, es principio, y al mismo tiempo tiene homogeneidad de vida con los miembros; es principio de una vida, de una sensibilidad, de un movimiento de los miembros *que ella tiene también*. Y no es posible afirmar que la vida, la sensibilidad y el movimiento (el conocimiento y la gracia) que Cristo pone en nosotros sea precisamente su vida y su gracia *sustancial*. Para ser *cabeza* es necesario que la vida de la cabeza y la que la cabeza causa en los miembros sean de la misma naturaleza. Por no ser sustancial la gracia que hay en nosotros no podemos afirmar que la que a Cristo le hace Cabeza del Cuerpo Místico sea la sustancial. Es la habitual. "Eadem est, secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est justificata (la habitual), et gratia ejus secundum quam est caput Ecclesiae justificans alios; differt... secundum rationem" (III, q. 8, a. 5). Y esta gracia la tiene el hombre, y no Dios. Cristo-hombre, por lo tanto es nuestra cabeza.

Seamos lógicos hasta lo último. Afirmemos que el influjo que ejerce en nosotros es físico porque tal es el que la cabeza ejerce. No debemos escudarnos en las negaciones de los grandes Maestros medievales, ya que ellos negaban tal influjo negando previamente que a su humanidad le conviniera la dignidad capital. Pero afirmaban al mismo tiempo que eran inseparables esta dignidad y la causalidad física. Si Santo Tomás ha conquistado para la Teología la convicción de que la razón de Cabeza conviene a Cristo-hombre, debe afirmarse hoy que a Cristo-hombre le conviene también la causalidad física.

4) Conclusión a la que, partiendo de esta misma afirmación conquistada por el Angélico, puede llegarse por otra vía. La cabeza ejerce un influjo cuyo efecto es una realidad viva en los miembros, homogénea a la vida que en ella hay. Y además, es un influjo que se deja sentir íntimamente en los susodichos miembros. Condiciones que no se cumplen imperiosamente en las causas morales.

La causalidad moral *no implica que entre la causa y el efecto producido haya conveniencia*, sino solo que la haya entre el efecto producido y el sujeto en que se produce. Se sabe que la causalidad moral se ejerce por acciones que mueven *per modum objecti*, o *per modum finis*, o *per modum boni* (cf. lo que sobre el particular expusi-

mos en "Estudios Marianos", vol. II, págs. 326-349). Y el objeto, o el fin, o el bien atrae o es apetecido, porque conviene al apetito, no porque convenga o sea proporcionado a quien propone semejante bien o semejante fin. De ahí que el efecto de la causa moral no exija imperiosamente la homogeneidad entre lo recibido por el sujeto y la causa que lo da. Y así, no es necesario que lo que se da mediante consejo, mediante petición, mediante mérito, etc., se acomode a la manera de ser de la causa, sino a la manera de ser del sujeto, a quien va dirigido. Puede suceder que sí, que se acomode a la causa, cual sucede cuando se pide, se aconseja, se merece para otro lo que uno ya tiene; pero aunque esto se de no es necesario a la razón de causa moral.

En la causalidad moral no se exige que haya homogeneidad entre causa y efecto porque este no es producido *por una actividad* que la causa deja sentir en el sujeto receptor del efecto. La causa moral deja sentir su influencia inmediata en algo *que no es el sujeto* que recibirá el efecto; en la causa que lo causará. Y así, se deja sentir en la voluntad, en el entendimiento, etc., *que después harán* aquello a lo que han sido movidos. O se deja sentir en Dios, que dará aquello que se ha merecido. Ahora bien, no es extraño que *no llegando la causalidad hasta lo último* no deje su impronta allí.

Por lo cual queda claro también que el influjo de la causa moral no llega a la intimidad de aquello en lo que pone el efecto. Hemos dicho que termina en una potencia, o en una persona que lo harán. Y quien llegará propiamente a la intimidad del término serán esta potencia o esta persona.

Nada de esto va con los oficios de la cabeza, que no causa de esta manera el movimiento y la sensibilidad en los miembros. En primer lugar, uno y otra son de la especie de lo que en la cabeza hay; y en segundo lugar, llegan a los miembros de manera directa; sin intermedios ni rodeos; a la manera como ejercen su influjo las causas físicas. Y por lo tanto, si Cristo-hombre es cabeza nuestra en el orden de la gracia, dejará sentir sobre nosotros su influjo de manera física.

Parece un poco extraño afirmar que la causalidad física arguye homogeneidad entre causa y efecto, y probar con ello que esta causalidad cumple las exigencias de la identidad específica de vida que hay entre los miembros y la cabeza, si recordamos que entre las cau-

cas físicas las hay *análogas*, y *unívocas*, y que si bien en las segundas se da dicha identidad, no parece darse en las primeras. Digo que no parece, pero se da. Veámoslo.

Para que una cosa obre es necesario que tenga una forma operativa, que puede ser la misma forma natural, que le da el ser, o una forma sobreañadida. En el primer caso se dice que la causa obra *per naturam*, en el segundo, *per artem*; que es lo mismo que decir que obra movida por la misma naturaleza, o por una forma artificial o intencional. Obra del primer modo el padre cuando engendra al hijo; y del segundo el carpintero cuando hace una mesa. El hijo es de la misma naturaleza que el padre; la mesa no es de la misma naturaleza que el carpintero. Hay homogeneidad entre la causa y efecto en los primeros y no la hay en los segundos; no la hay en *el ser* de los segundos, ser en el que no se cifra precisamente la razón de causa del carpintero, como se cifra la razón de causa en el padre, que obra *per naturam*. Por donde se ve que falta la homogeneidad o univocidad en algo no constitutivo de la causa en cuanto causa. Si en cambio consideramos *aquello por lo que es causa* o la forma artificial, si encontraremos esta correspondencia entre ella y el efecto; y podremos decir que el efecto tiene *la misma naturaleza* que la forma por la que el carpintero se ha hecho causa de la mesa. Ya se sabe que esta forma es la idea que de la mesa tiene en la cabeza, idea que se llama precisamente *causa formal* extrínseca del efecto. Por lo que podemos concluir que en ambas clases de causas físicas se da la correspondencia unívoca de que hablamos. En unas el efecto y la causa son de la misma especie ontológica, porque la causa obra por *el ser natural* que tiene, y deja en el efecto la impronta de dicho ser. En otras no se da esta unidad ontológica de especie, porque la razón por la que la causa es causa no es su ser o su naturaleza constitutiva, y por lo tanto malamente puede dejarla en el efecto. Pero se da correspondencia unívoca entre el efecto y la forma artificial por la que la causa se ha hecho causa de tal efecto. Hasta entre Dios y nosotros se da esta correspondencia. No cabe duda que Dios es nuestra causa eficiente; y que El y nosotros no pertenecemos a una misma especie. La correspondencia que nuestro ser tiene con el suyo es análoga. Y sin embargo nuestro ser corresponde exactamente, hasta en el último detalle, a *la idea* que de nosotros tuvo al hacernos.

Es fácil de adivinar la razón de todo esto. La causa física *llega*

al efecto. Es más, Aristóteles diría que el *término de la causa* es el *efecto iniciado*, o que el último *mutare* es el primer *mutatum esse*, o que el *actus moventis in moto est motus*. Y en consecuencia no es extraño que en la causa física, en la que la acción del agente llega al término (a diferencia de la causa moral, de la que hemos dicho que no llega) sea de esta conveniencia específica con su efecto. Ya Santo Tomás nos había advertido: "*Causa efficiens* cum forma rei factae... incidit: *in idem specie*" (I, q. 3, a. 8).

Y esto sucede aun en el caso en que la causa física no se ponga en contacto inmediato con inmediatez de supuesto con el término en que obra, pues aun entonces *su virtud* llegará a dicho término, y esto basta para que haya homogeneidad entre lo que en el término se pone, y la forma por la que el agente causa.

Ahora bien, el influjo capital tiene todas estas características: es un influjo que *se deja sentir* en los miembros; que pone en éstos la vida y el sentido que en la cabeza hay. Si, pues, se afirma que la capitalidad de Cristo pertenece a su carácter de hombre, según quedó establecido por Santo Tomás, y es hoy comunmente aceptado, debemos concluir que su influjo en los miembros del Cuerpo Místico es físico.

5) Todavía puede insistirse en lo mismo. Aún hay otra consideración con la que puede probarse cuanto venimos diciendo sobre la causalidad física, consideración confirmada por la luz que se desprende de esta doctrina de la capitalidad.

En efecto, recordemos que en Jesucristo se distinguen tres elementos: uno personal y dos esenciales. Tiene persona divina, naturaleza divina y naturaleza humana. Para obrar no basta la persona, ni basta tampoco la naturaleza. Obra aquella como principio *quod* y ésta como elemento formal o principio *quo*. De donde se sigue que, aunque pudo Cristo hacer obras *exclusivamente divinas*, por tener persona y naturaleza de Dios, no puede hacerlas *exclusivamente humanas*, porque de hombre no tiene más que la naturaleza. En todas las operaciones que con la naturaleza humana hace hay un elemento divino sustancial, proveniente de la personalidad del Verbo.

Advirtamos que al hablar de la naturaleza humana no la consideramos solo en cuanto natural, sino también en cuanto sobrenatural. En ella recibió las perfecciones accidentales de la gracia habitual,

de las virtudes y los dones. Y por lo tanto, cuando obraba con estos elementos, aunque sobrenaturales y divinos, sus obras eran: *humanas* por provenir de una naturaleza humana y de unas perfecciones divinas participadas; y *divinas* por provenir de la persona divina en la que la naturaleza humana subsiste.

Entre las acciones divino-humanas está la de la Redención. No nos redimió por ser Dios sólo, por obrar con su persona y su naturaleza divinas; sino por ser Dios-hombre, por obrar con su persona divina y su naturaleza humana. Precisamente asumió ésta para efectuar la Redención, y si para tal fin la asumió no iba a prescindir de ella cuando le daba cima. Pero debemos observar que la redención tiene dos aspectos: objetivo uno, el de la redención *hecha*; subjetivo otro, el de la redención *aplicada*. O como también suele decirse, el de la redención *in actu primo* e *in actu secundo*. No se nos ocultan los inconvenientes que tiene esta nomenclatura, pero poco importa. Lo real es que los dos aspectos existen. Y para nosotros personalmente es el segundo tan importante como el primero, ya que por él es por el que nos apropiamos o se hace nuestra la redención que para nosotros hizo Jesús.

No se diga que la segunda parte de la redención se hizo al realizar la primera, porque sería tanto como afirmar que Cristo, con el simple hecho de morir, nos sacrificó a todos, aplicándonos ya lo que con su muerte nos ganaba. Ahora bien, si la naturaleza humana le fué necesaria para redimirnos, concluyamos que su carne no está ausente en esta segunda fase, que es la aplicación, y que constituye la redención subjetiva, quizá la que personalmente a los hombres más nos interesa. Quiero decir, que la aplicación de la gracia la hace Cristo mediante su humanidad.

¿Cómo obra la humanidad en este segundo momento redentor, moralmente sólo, moviendo a Dios mediante la petición, el mérito, etcétera, a que aplique lo que el mismo Cristo previamente ganó, o también físicamente, sirviendo su naturaleza humana de verdadero medio transmisor de la gracia? Recordemos, para responder a ello, que una de las razones por las que se vindica la plenitud de la gracia de Cristo (con lo cual nos referimos ya a algo perteneciente a El en cuanto hombre, porque sólo como tal recibe la gracia habitual) es su *cualidad de cabeza*, o de principio infusor de vida. "Tertio (habuit gratiam habitualement) propter habitudinem ipsius Christi ad ge-

nus humanum. Christus enim inquantum homo est mediator Dei et hominum... ideo oportebat ut haberet gratiam *etiam in alios redundantem*" (III, q. 7, a. 1), que es la capital (q. 8, a. 5). A esta misma razón apela Santo Tomás para probar que la gracia habitual fué plena (q. 7, a. 9).

Ahora bien, la gracia no solo es *un ser*, sino que es *un principio radical de obrar*, porque es una participación de la *naturaleza* divina, y la naturaleza es el ser o la esencia de las cosas *en cuanto ordenadas a la operación* (*De Ente et Essentia*, cap. 1; Sum. Theol, III, q. 2, a. 1). Hablar, por lo tanto de plenitud de gracia, no es hablar de plenitud de la misma en orden al ser solo, sino también *en orden al obrar*. Y como quiera que es más perfecta la razón de causa física que la de moral, pues ejerce su influjo en el sujeto de manera más inmediata y acabada, se sigue que la gracia habitual de Cristo, que es plena por ser capital, perfecciona plenamente a su humanidad y la habilita radicalmente a obrar de manera plena también, o sea, no sólo moral, sino físicamente.

6) Creo que con lo que hemos dicho en los números 3, 4 y 5, queda suficientemente entroncada esta doctrina del influjo físico con la dignidad capital de Cristo. Hemos visto que la doctrina del influjo físico no está aislada, sino que es postulado del carácter de Cabeza con que Dios le dotó; carácter que conviene a su humanidad; causalidad física por lo tanto que también convendrá a esta humanidad.

En consecuencia, como resumen de lo escrito sobre el "influxus sensum et motum", propio de la cabeza, o sobre el "influxus fidem et gratiam" propio de Cristo, digamos que se trata de un influjo, no material o interno, sino operativo; no final, sino eficiente; y no solo moral, sino físico también.

En la encíclica "Mystici Corporis" leemos unas palabras que sirven a este propósito. Hablando del *influjo que ejerce Cristo por ser cabeza*, cualidad que ya sabemos le conviene por ser hombre, dice el Papa: "Cristo es autor y causa de *santidad* (de modo instrumental como determinaremos después). Porque no puede obrarse ningún acto saludable *que no proceda de El* como de fuente de santidad". Y un poco más adelante, con más claridad: "Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo Místico no sólo por el hecho de que los implora como hostia euca-

rística en la tierra y glorificada en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al Eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares, según la medida de la donación de Cristo”.

d) *Este influjo físico es instrumental*. Con esta afirmación no sufre nada el concepto de capitalidad y en cambio se resuelven dos graves dificultades que contra el carácter físico de la causalidad de Cristo-hombre se proponen. ¿Cómo un ser sobrenatural como la gracia que santifica a los miembros del Cuerpo Místico puede reconocer por principio y origen a la humanidad del Redentor? Y ¿cómo, además, puede ser causa física de nuestra gracia, si para ello se exige la presencia del agente en la materia que recibe la acción, y Cristo-hombre no goza de la inmensidad requerida para hacerse presente en tantos sujetos cuantos reciben su gracia?

Santo Tomás conocía bien una cuestión debatida en la teología griega, la de si la humanidad de Cristo era instrumento de la divinidad o no. Mientras S. Cirilo, máximo defensor de la unión hipostática, lo negaba, otros Padres lo afirmaban rotundamente. Unos y otros tenían razón. Deben distinguirse dos clases de instrumentos: el *instrumentum conjunctum* y el *instrumentum separatum*. El primero no está refido con la unión hipostática; el segundo sí. Afir-mar que la humanidad de Cristo es instrumento del Verbo no es decir que se le una accidentalmente, o que no subsista con la subsistencia divina; subsiste con ella, a la manera como el brazo que es instrumento unido al alma tiene la misma subsistencia. Este sentido da el Damasceno a sus palabras cuando dice: “Caro Christi instrumentum Divinitatis existit” (De Fide Orthodoxa, lib. III, cap. 15). Pero hay además instrumentos separados, que no tienen la subsistencia de la causa principal, como el cuchillo, o el lápiz son instrumentos del hombre y no tienen su subsistencia humana. Y en este sentido tenía razón S. Cirilo cuando decía: “Christum non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum”. Afir-mar esta instrumentalidad sería nestorianismo.

Por lo tanto no hay peligro de herejía en la afirmación de que Cristo-hombre es instrumento unido a Cristo-Dios. Santo Tomás aprecia en lo que vale esta afirmación y la usa frecuentemente cuan-

do habla de la capitalidad. Examinemos ahora la naturaleza del instrumento. Tiene dos virtudes o energías, una *propia* y otra *instrumental* o comunicada. La primera es la que, o le viene de su propia naturaleza, o si le viene de fuera, de tal manera se la ha apropiado que ha venido a constituir en él un segundo ser. La segunda es la que recibe de la causa principal en el momento en que se pone a actuar. No hace falta insistir en estas nociones del todo claras.

Cristo-hombre, instrumento del Verbo, tiene dos virtudes propias, una naturalmente humana (con la que podía hacer los actos humanos de querer conocer, etc.), y otra divina, pero existente en la humanidad a modo de naturaleza, la gracia habitual. No vaya a pensarse que cuando se afirma que es instrumento de la divinidad se quiere decir que es instrumento de la gracia. Si nosotros con la gracia santificante no nos constituímos instrumentos, sino causas principales segundas, porque la poseemos a modo de naturaleza, y la tenemos apropiada, con más razón no será Cristo instrumento por tener la gracia habitual. Esta gracia cuenta entre la *virtud propia* del instrumento humano que es Cristo-hombre; no porque sea causada por la naturaleza, sino porque la tiene a modo de naturaleza. La virtud instrumental o comunicada es la moción que recibe del Verbo sin la que su naturaleza humana y su gracia habitual no harían nada. Ya se sabe que la virtud instrumental del instrumento consiste en *un ser fluente*, que está solo en el instrumento cuando éste se pone bajo el influjo de la causa principal. Es una moción, o mejor, una premoción.

Ahora bien, *para ser cabeza* basta ser instrumento. El instrumento no es la fuente primera y principal de la energía, y la cabeza no es la fuente primera y principal de la vida, del sentido ni del movimiento. Lo es el alma. La cabeza comunica todo eso a los miembros porque lo recibe del alma. No es extraño, pues, que neguemos la correspondencia entre las ideas de cabeza y de causa primera. "Ad spiritalem sensum et motum potest aliquis intelligi influere dupliciter: uno modo sicut principale agens; et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae; alio modo instrumentaliter, et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae... Et ad rationem capituli sufficere videtur. Nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis" (De Verit., q. 39, a. 4).

La cabeza no es imperiosamente primer principio de vida, sino

segundo. Y la razón de segundo es inherente a la de instrumento. De ahí que éste pueda ser cabeza también. Y Cristo lo es porque respecto a nuestra gracia ejerce el influjo que dijimos. Lo ejerce en cuanto hombre, ya que con sus actos humanos y con la virtud capital puestos al servicio de la divinidad, de la que su humanidad es instrumento, causa en nosotros la gracia santificante.

Sobre la segunda dificultad escribimos en otro lugar ("Estudios Marianos", vol. II, p. 351-355) lo suficiente. Si bien es verdad que el *instrumento* debe estar en contacto de supuesto o de virtud con la materia en la que se realiza el efecto, también lo es que un instrumento *divino* puede prescindir de ello. Y no por un milagro, sino cumpliendo estrictamente las leyes naturales. Partiendo de que en el instrumento hay dos virtudes, propia una y comunicada o instrumental otra; y de que la intervención de la primera está en razón inversa de la perfección de la segunda, ya que su oficio es *disponer* para que la instrumental surta efecto, y tanta menor disposición se requerirá cuanto más perfecta sea la virtud a la que allana el camino, porque al ser mayor puede por sí misma vencer más obstáculos; llegamos a la conclusión de que si la virtud instrumental es *divina* o perfectísima no necesita que la natural o propia le disponga la materia en que ha de obrar. Y por ende, no es necesario que la virtud propia deje sentir su influjo en tal materia. La comunicada, sí. Y esta es divina, y para lo divino no hay obstáculo de tiempo y lugar. A todo lo cual debe añadirse una nueva consideración, más principal y pertinente al caso, y es que en *la virtud propia del instrumento que es la humanidad de Cristo, hay algo divino también, su gracia habitual*. Por lo que por doble motivo pueden salvarse las distancias y los tiempos. Remitimos al lector a lo que sobre esto escribimos más ampliamente en el lugar citado.

C) *Influencia de la dignidad capital en el ejercicio de la causalidad moral.*—Hemos probado que la dignidad de cabeza exige una causalidad física de Cristo sobre nuestra gracia, con lo que no hemos negado que su influencia sea además de carácter moral. No puede negarse, porque es de fe, que Cristo ha merecido por nosotros, ha satisfecho por nuestras faltas, ha ofrecido sacrificio, y pide constantemente nuestro bien. Todo ello pertenece a la causalidad moral. El efecto de su mérito en nosotros es la gracia, que no la causa el ac-

to meritorio inmediatamente, sino Dios, movido por el valor del acto bueno. El mérito no causa por sí nada más que el derecho a la merced, y el deber correlativo de darla. Otro tanto puede decirse de la satisfacción y del sacrificio y de la oración. Todo ello son causalidades que fundan cierto derecho a algo, derecho ante Dios en quien existe el deber (no es hora de explicar el sentido exacto de este deber de Dios) de responder a todos estos valores del acto bueno. Como se ve, se trata de causalidades de tipo moral.

Los actos de Jesucristo se valoran de todos estos modos. Por lo tanto tienen eficacia moral para producir nuestro bien. Son actos con los que merece por nosotros; satisface por nuestras faltas; ofrece sacrificio para conseguir los cuatro fines que el sacrificio puede alcanzar; y finalmente pide. Pero ya se comprende que nada de esto es propio de su dignidad capital tomada en un sentido riguroso, porque el influjo de la cabeza es más que todo eso, es físico. A no ser que se dé a la palabra el sentido amplio de que hablábamos al principio, sinónimo de *excelente*, en cuyo caso a quien merece, satisface, etcétera, puede llamársele cabeza por mostrar con ello cierta excelencia. Y así, Santo Tomás, entre las notas características del poder de excelencia cita ésta: "Quae quidem (potestas excellentiae) consistit in quatuor, primo quidem quod *meritum* et virtus Passionis ejus operatur in sacramentis..." (III, q. 64, a. 3). Característica que también atribuye frecuentemente a la dignidad capital, pues hablando de ella precisamente escribe: "actiones ipsius... fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficientiam quamdam" (III, q. 8, a. 1, ad 1m).

La causalidad moral conviene a la dignidad capital tomada en un sentido lato (aunque lato, verdadero) y la física pertenece a la misma dignidad tomada en su sentido estricto, porque físico es el influjo que la cabeza ejerce en los miembros. Sin embargo, *aunque el poder ejercer* este influjo moral sea extraño a la dignidad capital propiamente dicha, *no lo es la modalidad* con que Cristo lo ejerció. Quiero decir, que para producir nuestra vida espiritual de manera moral no es necesario estar unido vitalmente a los miembros como lo está la cabeza; basta ejercer sobre ellos cierta influencia o representación estimativa y jurídica. Pero para producir nuestra vida espiritual de *una especial manera moral*, que es la manera como la produjo Cristo,

sí es necesario estar unido vitalmente a los miembros, o ser cabeza en el sentido estricto. Vamos a verlo.

Cristo no influye moralmente en nosotros de cualquier manera; influye porque *tiene derecho*. Y lo que Dios da a los hombres respondiendo a las acciones de Cristo lo da *en justicia*, respondiendo a un derecho adquirido por Cristo. Es sabido que el acto bueno funda un derecho *en quien tal acto realiza*, ya que el derecho se funda precisamente en el valor del acto, y por lo tanto estará en quien tal acto valora, que es quien lo hace. De ahí que nadie pueda merecer sino por sí, ni satisfacer sino por sí. Y si lo hace por los demás es en tanto en cuanto los demás se consideran *como cosa propia*, o en cuanto de alguna manera se *está unido* a ellos o se les transfiere el valor del propio acto; en cuyo caso el derecho al bien vienen a tenerlo también aquellos a quienes se ha transferido el valor del acto en el que el derecho se funda.

Ahora bien, Cristo por la dignidad capital tiene una unidad grande con sus fieles. Unidad que no es solo moral o jurídica, o de estimación; es mayor. No hay palabras que puedan manifestarla adecuadamente, pero ciertamente es superior a todas estas unidades. De ella hablaremos en el último artículo. Y en consecuencia puede merecer *en justicia* por nosotros, y puede satisfacer por nosotros, y puede ofrecer sacrificio por nosotros, y puede pedir por nosotros. Sus actos buenos fundan en El y en nosotros, que somos unos con El, un derecho a todo aquello para lo que valen: a la gracia que merecen, a la remisión de la pena por la que satisfacen, a los diversos bienes perseguidos por el sacrificio, etc.

Santo Tomás pone de relieve esta repercusión que nuestra unión con Cristo-Cabeza tiene en la valoración de su influjo moral con estas palabras: "In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios *inquantum sunt membra ejus*; sicut etiam in uno homine actio capitis aequaliter pertinet ad omnia membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris" (III, q. 19, a. 4). Y hablando de la satisfacción repite la misma idea: "Caput et membra sunt quasi *una persona* mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra". (III, q. 48, a. 2, ad 1m.)

Por todo lo cual se ve que su unión con los miembros, unión que le viene de la gracia capital, hace que la influencia moral que sobre los mismos tiene funde verdadero derecho en El y en nosotros a los bienes que de sus actos se derivan.

Pero hay más, Jesucristo mereció y satisfizo en justicia, no de cualquier modo, sino *rigurosamente*. Su mérito, su satisfacción, su sacrificio tienen valor exigitivo, con exigencias de *justicia rigurosa*. La razón también se encuentra en la realidad de la unión vital que hay entre El cabeza y nosotros miembros. No es difícil probarlo. Para que haya justicia rigurosa entre un acto y aquello a lo que el acto se ordena, se requieren varias condiciones. Entre ellas que el acto y su valor *se ordenen precisamente a aquello con lo que en justicia se les responde*. Suele decirse que la justicia rigurosa con que las obras de Jesucristo merecieron nuestra gracia se funda en la dignidad infinita de su persona, o del principio *quod* del que esas obras procedían, que era divino. Esto es verdad solo en parte, puesto que no basta la dignidad de origen, o la valoración de las obras por razón de origen, para decir que lo que se merece con ellas se merece con toda justicia. De hecho nosotros podemos tener un valor mayor a aquello que por los demás pedimos, merecemos o se les remite, y sin embargo la justicia con que en este caso se valoran nuestros actos es una justicia amplia y laxa, que hace que nuestro mérito y nuestra satisfacción sean sólo de *cóngruo*.

Además de la dignidad del origen se necesita *la ordenación* de tal obra, y de su valor, a tal bien por ella merecido o a tal deuda por ella satisfecha. *De suyo*, aquello con lo que valoramos nuestros actos está ordenado a nuestro provecho propio, pues nuestra gracia, que es el principio valorativo, es personal. Pero aquello con lo que Cristo valora los suyos, de *suyo* está ordenado al provecho de los demás, porque este principio es su gracia capital. "Exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios in quantum sunt membra ejus; sicut etiam in uno homine actio capitis aliquatèr pertinet ad omnia membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris" (III, q. 19, a. 4). Si lo nuestro, nuestro bien, nuestra vida, nuestro mérito, se ordena a los demás es por caridad o por transferencia que a ellos hacemos de lo que nos es propio; lo de Cristo se ordena porque es naturalmente de ellos y para ellos, a la manera como la cabeza es de los miembros y para los miembros.

En conclusión, Cristo ejerce sobre el Cuerpo Místico un influjo muy amplio y de muchas clases, si la dignidad capital se toma en un sentido general, identificándola con el poder *de excelencia*. Pero si se toma en un sentido propio, en cuanto significa la parte unida vitalmente a los miembros que difunde en ellos el *sensum et motum* sobrenaturales, que son el conocimiento y la gracia, el influjo es de carácter eficiente y físico. Y además, esta dignidad capital le capacita para exigir con justicia rigurosa aquello a lo que llega su influencia moral.

(Continuad).

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

Valencia. Estudio General de la Provincia de Aragón.

Los géneros Literarios de la S. Escritura

LA EXÉGESIS DE LOS APÓSTOLES

La reciente encíclica de S. S. Pio XII acerca del estudio de la S. Escritura ha abierto grandes horizontes a la investigación científica de la Biblia. Primeramente ha venido a sancionar con su autoridad suprema la doctrina sobre la inspiración bíblica, en que, después de largas investigaciones y no pocas controversias, llegaban a coincidir muchos expositores católicos, inspirados en Santo Tomás. Connexo con este problema de la inspiración se halla otro más universal y más grave, cual es el problema de la determinación de la verdad escrituraria. También sobre esto ha abierto el Pontífice un camino, ya antes señalado por algunos doctores católicos, pero que la generalidad de ellos tenían por peligroso. El Papa, en cambio, lo considera como una consecuencia del mismo concepto de la inspiración. "El intérprete, con todo esmero y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, debe esforzarse por averiguar cual fué la propia índole y condición de vida de cada escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, ya escritas ya orales, y qué formas de decir empleó".

Y prosiguiendo este argumento advierte, que la determinación de cual sea el sentido literal de las palabras y escritos de los antiguos orientales, no es tan claro como en los escritores de nuestra edad. "Porque no es con solas las leyes de la gramática o de la filología, ni con solo el contexto del discurso, con lo que se determina, qué es lo que ellos quisieron significar con sus palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distin-

ción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien, aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fuesen éstas no lo puede el exégeta como establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente”.

Pues bien, uno de estos *géneros literarios* es, sin duda, el *exegetico*, o sea, el modo de emplear la santa Escritura. Los escritores del Nuevo Testamento citan con frecuencia los textos del Antiguo y los usan como medios de argumentación o de exposición de los temas por ellos tratados. Su modo de proceder en esto no parece ajustarse siempre a la doctrina que los tratadistas de Hermenéutica acostumbran a darnos sobre los sentidos de la Escritura y el valor de estos. De aquí el embarazo de los lectores, al ver que las explicaciones de los autores sagrados, cuya autoridad no puede ser recusada, no encaje en las reglas establecidas en la Introducción general a la Escritura. De donde parece resultar que esta Introducción no introduce como debía en los secretos de la Escritura, antes aumenta las dificultades, ya no pequeñas, que por sí solo nos ofrece el texto sagrado. Para deshacer estas dificultades se acude a una explicación nueva, que completaría la comúnmente recibida sobre los sentidos bíblicos. Es este un caso análogo al que, en otra ocasión notamos sobre la exposición de los salmos mesiánicos (1). Pero dejemos esto por el momento y abordemos el estudio de las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo. Por él vendremos a conocer el género exegetico usado por los escritores del Nuevo Testamento, y contribuiremos a aclarar no pocas dificultades que nos ofrece su lectura.

I

Ante todo debemos indicar las fuentes de la exégesis apostólica, de donde dimanen los principios de la misma.

(1) LA CIENCIA TOMISTA (1943), t. 60, 327-346.

Y no podemos prescindir de la primera educación judía de los Apóstoles. S. Pablo había estudiado la ciencia sagrada a los pies de Gamaliel y había adquirido hábitos científicos, que no se podían diferenciar de los de su maestro. Tales hábitos no desaparecieron después de su conversión a la fe de Jesucristo, aunque se hayan en algo modificado, y han tenido que influir grandemente en su modo de explicar el Antiguo Testamento y de adaptar sus textos a las necesidades de su apostolado. Algo semejante podemos decir de los otros Apóstoles, pues aunque no habían seguido las escuelas, como S. Pablo; pero en las lecciones de la sinagoga, en la conversación y en la vida ordinaria, algo se les tenía que pegar de lo que se trataba en las escuelas.

Los principios de esta exégesis se hallan expuestos en el comienzo del comentario al Levítico, que tiene por título *Sifra*. Estos principios se atribuyen a la escuela de Hillel, que tiene su nombre del gran maestro. Siendo la Thora el objeto principal de estudio de los rabinos, es natural que dichos principios se apliquen primeramente a la misma Ley. Pero no se excluye su aplicación a los otros Libros sagrados. Mediante estos principios los doctores buscan ahondar en el contenido de la Escritura, desentrañar sus sentidos y sacar normas de conducta para las varias manifestaciones de la vida. No hay que olvidar que toda la vida israelita debía regirse por la Ley.

Comparando dichos principios de la *Sifra*, que son trece, con nuestros métodos de investigación científica, para mejor darnos cuenta de ellos, se pueden reducir a los tres siguientes: la *inducción*, la *deducción* y la *analogía* o *paridad*. Por la *inducción* se eleva a regla universal una regla particular o la regla implicada en un hecho concreto, despojándole de los elementos individuantes que lo determinan. Por la *deducción*, al contrario, se concreta y determina a un sentido más restringido una regla de conducta o una verdad general. Finalmente por la *analogía* se hace aplicación de un hecho o de una regla particulares a otros, que tienen conexión con los primeros, en virtud de la analogía o semejanza fundamental que hay entre ambos, o por hallarse am-

bos comprendidos en un principio más universal. Todo esto supone un fondo substancial en que muchos convienen, y que permite por tanto pasar de unos a otros. Es la raíz de las verdades científicas de valor universal.

Estos trece principios que acabamos de resumir en tres, y que se hallan expuestos en el prólogo y en el primer capítulo de la *Sifra*, son sin duda los que informaban la mentalidad exegética de los Apóstoles. Pero otros principios superiores ilustraban también su mente y los guiaban en la exposición del Antiguo Testamento y en su aplicación al Nuevo. Es el primero de estos principios su fe en Jesucristo. En ella va incluido el cumplimiento de todas las promesas hechas por Dios a Israel en Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, muerto y resucitado, por quien solo podemos alcanzar la salud. Todos los discursos que S. Lucas nos ha conservado en los Hechos dirigidos a los judíos, no son sino aplicaciones de este principio. Partiendo de las promesas mesiánicas, que constituyen la razón de ser del pueblo israelita como pueblo escogido de Dios, demuestran cómo tales promesas se realizan en Jesucristo, y en El se consuma al mismo tiempo la historia de Israel.

S. Pablo tenía de la historia de su pueblo una idea aprendida en la escuela de Gamaliel; esa idea le llevaba a perseguir con encarnizamiento, pero con sinceridad, a sus compatriotas, que habían prestado fe al Crucificado. Pero desde que éste se le apareció glorioso en el camino de Damasco, su concepción de la historia antigua sufrió un cambio radical, y Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, vino a ocupar el centro de toda ella. Una cosa semejante debió ocurrir a los demás discípulos, aunque no con la violencia con que San Pablo experimentó este cambio. Ese principio estaba preñado de consecuencias. En primer lugar los antiguos vaticinios anunciaban en el Mesías el consumidor de la revelación divina, que en el Antiguo Testamento se había venido poco a poco desenvolviendo por el ministerio de los profetas. ¿Y qué nuevas revelaciones traía ese Mesías, que era Jesús de Nazaret? Enseñaba que el Dios *único* de Israel, que no puede tolerar, ni en su santuario, ni en el corazón de sus fieles, competidor alguno, es nuestro Padre celestial, lleno de

amor por todos los hombres, y que este amor le indujo a enviar al mundo a su Unigénito Hijo, el cual, participando del mismo amor de su Padre por los hombres, se encarna y se hace obediente hasta la muerte de Cruz, y que, luego de resucitado y sentado a la diestra de su Padre, nos envía el Espíritu Santo, el cual se comunica a nuestras almas para santificarlas e infundirles el espíritu de los hijos de Dios con tanta solemnidad prometido por el profeta Jeremías. A esta revelación, que es la substancia de nuestra fe formulada en el símbolo, se añade luego la declaración de la ley moral contenida en el mosaismo, en conformidad con la anterior declaración del misterio de Dios, consumando la exposición del hondo sentido moral de la Ley comenzada por los Profetas, y eliminando las condescendencias, que la dura cerviz del pueblo hebreo había arrancado al legislador. Finalmente, las formas materiales de la Ley, así en su parte religiosa, como en la civil, que habían sido ordenadas en conformidad con el carácter, la historia y las costumbres de los Israelitas, quedan anuladas desde el momento en que todas las naciones son llamadas a formar parte del pueblo de Dios. Otros ritos eran necesarios, en armonía con los nuevos tiempos, y otras formas de vida más amplias, basadas en la nueva fe y adaptables a los nuevos hijos de Abraham según el espíritu. He aquí el nuevo principio de exégesis introducido por los Apóstoles, y que se extiende a todos los Libros sagrados, a la Ley, a los Profetas y a los Sapienciales.

Este principio de la nueva fe es ilustrado por la abundancia de los carismas del Espíritu Santo y por los dones de inteligencia, sabiduría y ciencia, que, fundados en la fe y en la caridad, perfeccionan el alma en el conocimiento de las cosas divinas. Estos dones, con los demás que forman el *septiforme munus*, que canta la Iglesia, se hallan, según la doctrina teológica de Sto. Tomás, en todos los justos; pero se hallan en mayor grado en aquellos que, como los Apóstoles, poseen una justicia más perfecta. Los tres dones, que antes mencionamos, tienen por objeto las cosas de la fe. Es la inteligencia una luz del cielo, que, aun en medio de las oscuridades de la fe, esclarece el entendimiento para percibir

rectamente los misterios divinos, para penetrar su sentido, adivinar sus armonías y dar así a las almas como una visión de las verdades reveladas. El don de sabiduría presta un gusto suave de las cosas de Dios y un juicio experimental de las mismas, que se imponen con la evidencia de un hecho tangible. Finalmente el don de ciencia nos hace ver la mano de Dios y su providencia amorosa en los acontecimientos de la historia, y descubrir el hondo sentido divino, que tienen en la economía sobrenatural de Dios. Quien posea este don en alto grado fácilmente se remonta de las criaturas al Criador, viendo en todas las obras de Dios el sello divino (1). Nadie puede poner en duda las luces que recibieron los Apóstoles por medio de estos dones. A los cuales se han de añadir los carismas de la inspiración y del apostolado, entre los cuales están el don de interpretar las Escrituras, que nos dice S. Lucas haber comunicado el Señor a sus discípulos cuando se despedía de ellos (XXIV, 44 s.) Veamos ahora cómo a la luz de estos principios usaban los Apóstoles del Antiguo Testamento para declarar y confirmar los misterios del Evangelio, cuyo secreto les fué comunicado para divulgarlo por el mundo.

II

El lenguaje del Nuevo Testamento está impregnado de expresiones e imágenes tomadas del Antiguo. Su conocimiento es muy importante para darse cuenta de las modalidades de tales expresiones y distinguir en ellas el sentido real, que pertenece al Evangelio, de la forma expresiva, que es propia de la Ley. Pero fuera de este elemento mosaico, incorporado a la lengua del Nuevo Testamento, se cuentan en éste hasta 275 citas sacadas de los libros del Testamento Antiguo. En las cuales, lo primero que debemos estudiar es el texto de donde se derivan, ya que éste ha de ser el primer fundamento de la exégesis. En la época de los Apóstoles la Biblia era leída y explicada en el texto hebreo por los doctores de la Ley, en las escuelas de Paestina. Pero al pueblo, que había olvidado desde hacía tiempo la lengua patria

(1) P. ARINTERO, *Evolución Mística*, 2.^a, p. 220.

y que hablaba un dialecto arameo, se le declaraba el texto sagrado en las sinagogas en ese dialecto, por medio de los *intérpretes*. De este uso tuvieron origen los *Targumim*, o versiones arameas, que hoy se conservan y son muy útiles monumentos de la exégesis judía. Entre los Judíos helenistas la Biblia se leía en griego, en el texto de los LXX, que para este fin había sido poco a poco elaborado. Y esta versión era la que los Apóstoles ponían en manos de las iglesias para su instrucción y edificación. Esta misma continúa leyendo la iglesia griega, y de ella se derivaron luego casi todas las antiguas versiones de las otras iglesias. Por eso no es de maravillar que la mayor parte de las citas que se leen en el Nuevo Testamento, estén tomadas de la versión griega de los LXX, y que en la letra de su texto apoyen los Apóstoles la exposición y la argumentación de la verdad evangélica, aun en aquellos pasajes, en que la versión no parece reproducir con toda precisión el texto masorético. Y eso sin detenerse a confrontar la versión con el original, cosa que sería fuera de propósito en escritos del género de los apostólicos, y que además hacía innecesario la misma autoridad de los Apóstoles. S. Jerónimo, que tan habituado estaba a hacer esa confrontación de los textos sagrados, nos hace esta advertencia: "Hoc autem generaliter observandum est, quod ubicumque sancti Apostoli aut apostolici viri loquuntur ad populos, his plerumque testimoniis abutuntur, quae jam erant in gentibus divulgata" (1).

Algunas citas parecen derivarse más bien del texto hebreo, que el autor sagrado conocía. Tal por ejemplo ocurre en Rom. XI, 35: *Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei?*, que están tomadas de Job XLI, 3, pero que no se leen en la versión de los LXX. Así mismo algunos textos parecen provenir de una interpretación aramea, como la cita de Oseas XIII, 14, que se lee en I Cor. XV, 55: *Absorta est mors in victoria*.

Este punto de la crítica textual es muy difícil de fijar por múltiples razones. Primera por la variedad de los códices en que los Apóstoles leían la versión de los LXX, supues-

(1) *Quaest. heb.* XLVI 22s. Migne XXIII 1053s.

to que a veces no usasen otra versión, como algunos opinan. Luego porque los escritores sagrados citan con frecuencia de memoria, y por tanto sin atención a reproducir el texto material. Tal vez en la cita griega se dejan a veces influir por el texto hebreo, o por interpretaciones arameas, que tenían en la memoria. Y finalmente porque con frecuencia los escritores emplean la letra del texto para expresar mejor el pensamiento que ellos tratan de explicar. Supuestos esos preámbulos, más breves de lo que pide la materia, examinemos sumariamente las citas del Nuevo Testamento comenzando por S. Mateo. En el cual es preciso tener presente que su propósito principal, al escribir su evangelio, fué probar a los judíos cómo se habían cumplido en Jesús las profecías mesiánicas, razón por la que usó con más frecuencia de los textos proféticos.

El primero de ellos es el pasaje de Isaías (VII, 14) sobre el nacimiento virginal de Emmanuél. Los expositores del profeta se ven grandemente embarazados para explicar cómo pueda referirse al Mesías ese texto en su sentido histórico. En otra ocasión hemos tratado de este punto y creemos haber probado que, efectivamente, es así, como la tradición de los Padres ha explicado siempre el texto profético (1). Y por eso creemos que S. Mateo al aplicar este texto profético a la concepción virginal de Jesús, lo hace tomando el texto en su sentido literal e histórico. Aunque la cita se halla tomada de los LXX. Veámoslo.

HEBREO: He aquí que la doncella concibe y pare un hijo y llama su nombre Emmanuel.	LXX: He aquí que la virgen concebirá en el vientre y parirá un hijo y llamaréis su nombre Emmanuel.	S. MATEO: He aquí que la virgen tendrá en el vientre y parirá un hijo y llamarán su nombre Emmanuel.
--	---	--

La principal dificultad se halla en la traducción del vocablo *almah*. Los LXX tradujeron esta palabra por *virgen*, que el evangelista adoptó; pero los Judíos la rechazaron sus-

(1) LA CIENCIA TOMISTA (1925), t. 32, 345-361.

tituyéndola por otra más literal, que damos en la traducción del texto hebreo. Que no haya diferencia substancial entre ambas traducciones, lo hemos probado en el artículo antes referido.

El segundo texto profético, que S. Mateo cita, lo toma de los mismos doctores consultados por Herodes sobre el lugar del nacimiento del Mesías. Y la cita ofrece alguna dificultad, no por la substancia del texto, sino por la manera de referirlo. Concuerda mejor con el hebreo, aunque los LXX no tengan ninguna variante substancial.

HEBREO: Y tú, Belén, de	S. MATEO: Y tú, Belén,
Efrata, pequeña para ser	tierra de Judá, de ningún
contada; entre los miles de	modo eres pequeña entre
Judá; de tí saldrá el que	los príncipes de Judá, pues
sea soberano de Israel... y	de tí saldrá el soberano,
gobernará con el poder del	que gobierne a mi pueblo
Señor.	de Israel.

La simple comparación de los textos basta para probar que el evangelista, a quien no dudamos en hacer responsable de la cita, no obstante hallarse esta incluida en la narración de los magos y como aducida por los doctores, reproduce la substancia del texto sin cuidarse de la exactitud literal. La cita abarca el primer versículo incompleto, más una frase del verso cuarto, que completa luego con las últimas palabras del mismo. Estas, si bien responden al sentido del profeta, no se hallan en él al pie de la letra. Pero lo más notable es ver cómo el evangelista adapta las palabras materiales del profeta para mejor expresar su sentido: "Tú eres pequeña, dice Miqueas, entre los miles de Judá, y sin embargo de tí recibirá Israel un príncipe, que le rija y le salve de las calamidades, que sobre él trajo la invasión asiria". Este último elemento pertenece a la concepción histórica de los profetas, que nos representan al Mesías ligado a las circunstancias presentes o próximas, en que el pueblo vive. S. Mateo, poniendo de relieve esa gloria de Belén, que forma contraste con su pequeñez material, traduce el texto diciendo: Tú, Belén, de ningún modo serás pequeña entre los miles de Judá.

Vengamos ahora a los textos, que los evangelistas aplican al Precursor. S. Marcos señala dos, uno de Malaquías y otro de Isaías, los cuales el evangelista pone a nombre de este último profeta. S. Mateo y S. Lucas solo citan el de Isaías. El primero es como sigue:

HEBREO: He aquí	LXX: He aquí	S. MATEO: He
que yo envío mi	que yo envío mi	aquí que yo envío
mensajero, que	mensajero delan-	mi mensajero de-
limpiará el cami-	te de mí e inspec-	lante de tí, el
no delante de mí.	cionará el camino	cual preparará tu
	delante de mí.	camino.

Como se ve, el evangelista reproduce el pensamiento del profeta, pero no sus palabras. La variante principal está en el posesivo, que acompaña a *camino*. El profeta pone las palabras en boca de Dios, el cual hablando al pueblo dice que su mensajero *le* prepara *su* camino. Este camino es aquel por donde vendrá al templo el Soberano, a quien espera y el ángel de la alianza por quien suspira el mismo pueblo. Pero en S. Mateo las palabras van dirigidas al Soberano mismo, al ángel del testamento, que es el Mesías, y por eso en los dos casos se emplea el pronombre de segunda persona por el de primera.

El texto de Isaías se lee más extenso en S. Lucas, y está tomado del comienzo de la segunda parte de Isaías, que es el poema de la restauración mesiánica. En el desierto resuena la voz de un mensajero, que dice:

“Preparad el camino del Señor,
enderezad sus senderos.
Todo valle sea relleno,
y todo monte y colina allanados;
y lo tortuoso vuélvese en camino recto,
y lo áspero en caminos llanos,
y verá toda carne la salud de Dios”. (XL, 3-5).

El evangelista reproduce el texto de los LXX, salvo una simplificación en el v. segundo. Del sentido mesiánico del texto no cabe dudar, como de todo el poema que sigue. La aplicación al Bautista de este pasaje y del anterior resulta clara por las palabras del ángel en Lc. 1, 16 s. y así mismo por la historia del Precursor según los cuatro evangelistas.

Otro pasaje interesante de Isaías recuerda S. Mateo (XII, 17-21), que expresa la mansedumbre del Mesías. Está tomado de Is. XLII, 1-4. Su sentido mesiánico parece indudable, el cual resultaría más claro trasladando el texto al capítulo XLIX, como lo hacen algunos críticos, que consideran incorrecto el orden actual del texto.

“He aquí mi siervo, a quien escogí (Heb. a quien sos-
[tengo]
mi amado (Heb. mi escogido), en quien mi alma se
[complace;
haré (Heb. hice) reposar mi espíritu sobre él,
y anunciará el derecho a las naciones.
No suscitará querellas (Heb. gritará) ni gritará (Heb.
[clamará)

nadie oirá su voz en las plazas.
No quebrará la caña cascada,
ni apagará la mecha que humea,
(Heb.: propondrá el derecho con verdad,
no se fatigará ni se cansará)
hasta que conduzca el derecho a la victoria (Heb.: has-
[ta que establezca la justicia en la tierra)
y en su nombre (Heb.: en su doctrina) esperan las na-
[ciones (Heb.: esperan las islas).

En el v. 18 los LXX introducen los nombres de Jacob e Israel, a quienes irían, según esto, dirigidas las palabras, cambiando su sentido mesiánico, aunque sin suprimirlo del todo. El cambio de los tiempos en la expresión *dar el espíritu* no muda el sentido en un texto profético como este. El v. 19 nos describe la mansedumbre del Mesías, y así mismo el siguiente. La parte del vaticinio omitida por el evangelista pone más de relieve su constancia en proponer el derecho divino hasta establecerlo en la tierra de una manera definitiva, es decir, hasta llevar el derecho a la victoria. Esta victoria que se lee en el texto griego, sugiere a los críticos ciertas explicaciones, cuya conclusión sería que S. Mateo tomó este texto, no precisamente del hebreo, sino de una versión aramea. El último v. procede de los LXX, y de tres palabras que tiene, sola una concuerda con el he-

breo, aunque todavía conserva el sentido mesiánico en armonía con el conjunto del vaticinio.

Un texto análogo es el leído por el Señor en la sinagoga de Nazaret y referido por S. Lucas (IV, 18 s.) Las palabras son de Isaías, están citadas según los LXX, y reproducen bastante bien el original hebreo, no obstante omitir algunos vocablos y añadir o mudar otros. La Vulgata ha completado el texto que, aun sin esto, conserva bien el sentido mesiánico del original. Todo parece indicar que S. Lucas cita de memoria. Veamos su texto:

“El Espíritu del Señor está en mí,
 porque El me ha ungido (Heb.: el Señor);
 para anunciar la buena nueva a los pobres me ha
 [enviado,
 (Heb.: a curar los corazones destrozados)
 para predicar a los cautivos la libertad,
 la vista clara a los ciegos,
 para libertar a los oprimidos (om. Heb. y LXX)
 para predicar (LXX: proclamar) un año de gracia
 [de parte del Señor”. (Is. LXI, 1 s.)

Las palabras del profeta anuncian sin duda la gracia mesiánica, el año de jubileo del Señor, no sólo para los hebreos, sino también para los gentiles; la alianza perpetua, que no se quebrantará jamás. No obstante la relación que en la representación del profeta puede tener este suceso con la cautividad babilónica, no cabe duda que el pasaje es mesiánico y que encuentra su perfecta realización en el comienzo de la predicación de Jesús. El personaje que aquí habla no puede ser otro que el Siervo del Señor, que domina toda esta parte del poema profético. Si alguno quisiera decir que es el autor mismo, aun en este caso se debería afirmar que no habla en nombre propio, sino del Siervo del Señor. La aplicación pues que Jesucristo hace de estas palabras a su obra y a su persona corresponde bien al sentido literal del texto.

Otro, también de Isaías, tiene mayor dificultad, y es el de S. Mateo (IV, 15 s.) aplicado a la aparición de Jesús predicando en Galilea. Para la inteligencia de este es preciso

recordar cómo los profetas nos presentan al Mesías y su obra encuadrados en el marco de los sucesos contemporáneos, y cual remedio de los males materiales o espirituales, que describen como presentes o anuncian como inminentes. El capítulo VIII de Isaías nos habla de la invasión asiria en la región de Galilea, precisamente la misma invasión que domina todo el libro de Emmanuel (VII-XII). Las imágenes del cuadro están tomadas de la tormenta, cuyo espanto vendrán a aumentar la oscuridad y las tinieblas de la noche. Pero, pasada esta, lucirá el sol esplendoroso, que traerá la alegría a los corazones. Todo esto será obra del Niño maravilloso, en quien descansará el Espíritu del Señor y que ocupará el trono de David para establecer y consolidar en la tierra el derecho y la justicia. Pues bien, esta aparición de la luz, que disipa las tinieblas, la ve el evangelista realizada por la aparición de Jesús en Galilea. La cita está tomada del hebreo, pero, con algunos cambios literales para simplificarla y adaptarla al relato. El v. 23 suena así en hebreo: "No habrá ya tinieblas para el que estaba afligido. Como en el tiempo pasado humilló (Dios) el país de Zabulón y el país de Neftalí, así después glorificará el Camino del mar, el otro lado del Jordán, la Región de los gentiles". Todo este versículo, lleno de las aflicciones y alegrías anunciadas por el profeta, queda en S. Mateo reducido a una simple exclamación: "¡País de Zabulón y país de Neftalí, el Camino del mar, el otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles". El evangelista los vió en el texto del profeta cubiertos de tinieblas, y los muestra ahora inundados de claridades divinas. A ellos mira lo que sigue, reproduciendo fielmente el texto hebreo, salvo en añadir una conjunción copulativa:

El pueblo sentado en las tinieblas vió una gran luz,
a los sentados en las tinieblas y en las sombras de la
[muerte les brilló una luz.

El sentido mesiánico de este pasaje como de toda la sección, no ofrece duda. La luz del profeta significa la salud, la vida, la paz, la alegría, los bienes todos que, después de las calamidades pasadas, traerá la venida del Mesías. Esta salud, esta vida, esta paz y alegría espirituales ve el evan-

gelista en la buena nueva, que el Señor comienza a predicar en Galilea, para luego extenderla por los confines del orbe.

S. Mateo escribe su evangelio con la idea de mostrar cómo las profecías mesiánicas se cumplieron en Jesucristo. La entrada triunfal del Salvador en Jerusalén le trajo a la memoria el vaticinio de Zacarías, IX, 9 s., en el cual conviene notar la manera de citarlo. El profeta nos presenta al Mesías en el día de su triunfo, entrando en su capital y estableciendo en su reino el imperio de la justicia y de la paz. Esta idea es comunísima en los vaticinios mesiánicos. Lleno de entusiasmo, dirige a Jerusalén esta invitación:

“Exulta, hija de Sión,
regocíjate, hija de Jerusalén,
porque tu Rey viene a tí;
él es justo y victorioso,
él es humilde y montado sobre un asno,
y sobre un pollino, hijo de una pollina.
Hará desaparecer de Efraín los carros de guerra,
y de Jerusalén los caballos,
y será roto el arco de guerra,
y proclamará la paz a las naciones,
y se extenderá su imperio de un mar a otro,
desde el río hasta los confines de la tierra”.

Hermosa pintura esta del triunfo del Mesías y de su condición pacífica; la cual cuadra muy bien con la entrada de nuestro Salvador en Jerusalén. No así lo del triunfo, porque si bien es verdad que Jesús entraba aclamado por la muchedumbre, pero era precisamente la víspera de su muerte afrentosa. No era pues día de júbilo aquel en que el Salvador hacía su entrada en la ciudad con el intento de ofrecerse en sacrificio al Padre por la salud del pueblo. Por eso el evangelista omite la invitación del profeta a la alegría y resume el texto profético en estas breves palabras:

“Decid a la hija de Sión:
He aquí que viene a tí tu Rey,
manso y caminando sobre un asno,
y sobre un pollino de la que lleva el yugo”.

Este resumen parece inspirado en el otro texto de Isaías, que dice:

Decid a la hija de Sión:

He aquí que viene tu Salvador,

he aquí que su recompensa está con él,

y sus retribuciones delante de su cara. (Is. LXII, II).

Igualmente omite el evangelista la última parte, la proclamación de la paz a las naciones, que no cuadra con el momento presente. La cita de Zacarías se limita a aquellas palabras, que nos muestran la humildad y mansedumbre del Salvador, tan al vivo declarada en su entrada en Jerusalén. En la cita los dos primeros versos se ajustan al texto de los LXX, los otros dos son traducción del masorético.

Es interesante la aplicación, por implícita no menos clara, que Jesús hace a sí mismo de las palabras de Daniel (VII, 13 s.) ante los jueces del Sanedrín. Preguntado por el Pontífice si era el Cristo, el Hijo de Dios, respondió Jesús: "Tú lo dices, y más te declaro, que adelante veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder (Todopoderoso) y viniendo sobre las nubes. (Mt. XXVI, 64). Con las cuales palabras quiso el Señor declarar su alta dignidad, tan alta que llegará a sentarse a la diestra del mismo Dios, como participante de su poder y de su gloria. Pocos días antes, según nos refiere S. Mateo, había el Salvador propuesto esta dificultad a los fariseos: "¿De quién es hijo el Mesías?" Y habiéndole ellos respondido que de David, les replica: "Si es hijo de David, ¿cómo David, inspirado por Dios, le llama su Señor, diciendo: ¿Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies? Si pues David le llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?" (Mt. XXII, 42 ss.) En el texto alegado, que los fariseos interpretaban del Mesías, este aparece sentado a la diestra de Jahvé para dominar sobre sus enemigos, que son también los de Dios. La misma idea expresa el texto de Daniel, que Jesús se apropia. Dice así el profeta: "Vi en una visión nocturna que uno, como un hijo del hombre, venía con las nubes del cielo, y se adelantó hasta el Anciano de días, y fuéle presentado, y le entregó el poder, y el honor, y

la realeza; y todos los pueblos, tribus y lenguas, le servirán. Su poder será un poder eterno, que no pasará, y su reino no será destruido" (Dan. VII, 13 s.) Como se puede ver, las palabras del Señor sintetizan muy bien las del profeta, que anuncia la exaltación del Mesías y la soberanía universal que recibirá del Padre. Los Apóstoles, desde S. Pedro en su primer discurso de Jerusalén hasta S. Pablo en la epístola a los Corintios XV, y S. Juan en el Apocalipsis, explican estos textos de la soberanía de Jesús, merecida precisamente por su pasión.

Los Apóstoles, en los discursos que S. Lucas nos refiere en los Hechos, intentan probar cómo Jesús de Nazaret, crucificado por los Judíos, era el Mesías prometido por Dios a Israel en las divinas Escrituras. En el primer sermón pronunciado por S. Pedro el día mismo de Pentecostés para dar razón a su auditorio del extraño fenómeno, que los tenía suspensos, alega el vaticinio de Joel, en que Dios promete la efusión de su Espíritu sobre toda carne para los días del Mesías (II, 28; III, 2). Como el libro de Joel es apocalíptico, el vaticinio tiene también una forma literaria en consonancia con la del libro. Salvas algunas variantes, el texto citado por S. Lucas concuerda con los LXX, que a su vez reproduce el masorético. Veámoslo:

"Y sucederá en los últimos días, dice el Señor,
que derramaré mi Espíritu sobre toda carne,
y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas;
y vuestros jóvenes verán visiones,
y vuestros ancianos tendrán sueños.

Y aun sobre mis siervos y sobre mis siervas
derramaré en aquellos días mi Espíritu,
y profetizarán,

y haré prodigios arriba en el cielo,
y señales abajo en la tierra,

sangre, y fuego, y vapor de humo;
el sol se cambiará en tinieblas,

la luna en sangre,

antes que venga el día grande y manifiesto del Señor.

Y sucederá que todo el que invocare el nombre del
[Señor será salvo (Act. II, 17 ss.)]

Si prescindimos de la forma apocalíptica, que no toca a la substancia de la promesa divina, sino a la expresión literaria, el sentido del texto de Joel concuerda con tantos otros proféticos en que se anuncia una extraordinaria efusión del espíritu de Dios para los días mesiánicos, una renovación espiritual del mundo en la justicia y en la piedad. Recordemos, en confirmación, un texto bien explícito de Jeremías:

Días vendrán, dice el Señor,
en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá,
una alianza nueva,

no como la alianza que hice con sus padres

el día, en que los tomé por la mano

para sacarlos del país de Egipto,

alianza que ellos quebrantaron,

aunque yo fuese su esposo.

He aquí la alianza que yo haré con la casa de Israel,

después de estos días, dice el Señor:

Pondré mi ley en su interior,

y la escribiré en su corazón,

y Yo seré su Dios,

y ellos serán mi pueblo.

Un hombre no enseñará ya a su prójimo,

ni un hombre a su hermano,

diciendo: "Conoce al Señor",

porque todos me conocerán,

desde el pequeño hasta el grande, dice el Señor.

porque yo perdonaré sus iniquidades,

y no me acordaré más de sus pecados. (Jer. XXII,

[31-34].

Bajo la forma de alianza, como la promulgación de la Ley en el Sinaí, nos presenta aquí el profeta una comunicación del Espíritu del Señor para los deseados días del Mesías. La expresión es distinta de la de Joel, pero el fondo de la promesa es idéntico y ambas corresponden perfectamente al misterio realizado el día de Pentecostés y continuado en la sucesión de las generaciones en los discípulos de Jesús.

La oración de los fieles al recibir a los Apóstoles, que, libres del poder de los sanedritas, volvían a ellos contentos de

haber dado testimonio de la resurrección de Jesucristo (Act. IV, 24 ss.), comienza con las palabras del salmo II, que cuadran muy bien con las circunstancias:

¿Por qué braman las naciones,
y los pueblos maquinan proyectos vanos?
Levantáronse los reyes de la tierra,
y los príncipes conspiraron a una
contra el Señor y contra su Cristo.

Sin duda que el sentido del salmo es más amplio, y mira a la conspiración universal de los poderes mundanos contra la soberanía de Dios y de su Cristo. Pero, más que en ningún otro suceso particular, esta conspiración se cumple en las dos mencionadas por los Hechos, la de los judíos y gentiles contra Jesús, que acabó en la crucifixión, y la de los judíos contra los discípulos de Jesús. La cita se ajusta al texto de los LXX, como de ordinario las de S. Lucas.

Cuando el diácono Felipe, movido por el Espíritu Santo salió camino de Gaza y encontró al eunuco de Etiopía, halló que este iba leyendo el profeta Isaías, y precisamente aquel pasaje del capítulo LIII, que dice:

Como una oveja fué llevado a la muerte,
y como un cordero, mudo ante el que lo trasquila,
así no abrió su boca.
En la humillación fué su juicio arrebatado;
¿quién contará su generación?
porque su vida fué cortada de la tierra.

El texto pertenece al vaticinio del Siervo del Señor, objeto de tantas discusiones, sin duda porque anuncia de una manera precisa la pasión de este Siervo y la gloria, que mediante ella alcanzará. Pero cuanto el vaticinio es claro, cuando se lo lee a luz de la historia evangélica, tanta resulta oscuro cuando se le mira a la sólo claridad del Antiguo Testamento. Porque los profetas suelen ponderar la gloria de los tiempos mesiánicos y del Rey, Hijo de David, que en nombre del Señor traerá la salud a su pueblo; mientras que aquí se nos describen, no las glorias del Mesías, sino sus humillaciones y su muerte afrentosa. No obstante lo cual, no

hay motivo para abandonar la interpretación tradicional, que se encuentra en el pasaje de los Hechos y en la lección de exégesis que Felipe dió al etiope mientras caminaba en el coche. La cita reproduce fielmente el texto de los LXX, que en substancia corresponde bien al hebreo.

Pablo y Bernabé, al ser rechazados por los judíos de Antioquía de Pisidia, se despiden de ellos diciendo: "A vosotros debíamos predicar primero la palabra de Dios; mas, puesto que la rechazais y os juzgais indignos de la vida eterna, nos volvemos a los gentiles. Así nos lo mandó el Señor:

Te he puesto por luz de las naciones,
para ser la salud hasta los confines de la tie-
[rra. (Is. XLIX, 6.)

El primer verso está tomado de la traducción de los LXX, aunque un tanto corregida según el texto hebreo. Efectivamente dice el texto griego: "He aquí que te he puesto por alianza del linaje, por luz de las naciones". El segundo verso, copiado a la letra de los LXX, concuerda perfectamente con el hebreo. Las palabras están puestas por el profeta en boca de Dios, que las dirige a su Siervo el Mesías, para expresar su obra universal de salud. Los Apóstoles las toman y con razón, como dirigidas a ellos mismos en cuanto enviados del Mesías y ejecutores de su misión salvadora en el mundo. La aplicación no puede ser más legítima, no obstante ir aquí matizada por la idea de la reprobación de Israel.

Es interesante la cita de Amós que Santiago hace en la asamblea de Jerusalén, a propósito de la admisión de los gentiles a la fe. La cita reproduce el texto de los LXX, aunque no con entera exactitud literal, y en ella se anuncia la conversión de las gentes a Dios para los tiempos de la restauración de David, esto es, para la época mesiánica. Dice así el texto:

"Después de estas cosas (LXX: En aquel día) volveré,
y reedificaré la choza de David, que había caído,
y reedificaré sus brechas, y la levantaré,
(LXX: como en los días antiguos)

a fin de que busquen al Señor (LXX: om. Señor) los
[demás hombres,
y todas las naciones sobre las cuales fué invocado mi
[nombre;
dice el Señor, que hace estas cosas conocidas desde
[antiguo". (IX, 11 s.)

Los tres primeros versos concuerdan bien en la substancia con la letra de los LXX y del hebreo, pero no del todo los dos siguientes. El texto de los LXX, que es el de los Hechos, responde bien a la intención de Santiago, que era probar la vocación de los gentiles, anunciada antes por Pedro; pero en el hebreo el mesianismo se extiende a las naciones sólo en cuanto estas se someten a Israel, y como súbditos participen de las bendiciones mesiánicas. Hermosamente lo predice Isaías anunciando los brillantes destinos de Jerusalén. Las palabras de Amós, según el texto hebreo, dicen así: "En aquel día, yo levantaré la cabaña de David, que [está caída, a fin de que posean el resto de Edom, y todas las naciones sobre las cuales fué invocado mi

III

En todos los pasajes, que hemos aducido, los Apóstoles emplean la S. Escritura según su sentido literal histórico. Veamos ahora una segunda serie en que el expositor se levanta a un pensamiento más alto, que el que nos ofrece la letra del texto antiguo. Este sentido no se ha de buscar en la superficie de la letra, sino en el fondo, y para alcanzarlo es preciso seguir el desarrollo de la revelación divina, mediante el cual se pone en claro la virtualidad de los principios revelados contenidos en el texto sagrado.

Los tres evangelistas nos refieren la objeción que los saduceos oponían contra la resurrección de los muertos y la respuesta que les dió Jesús. El Salvador intenta refutar a sus adversarios con el testimonio de la Ley, que ellos recibían. Que los muertos resucitan el mismo Moisés lo indica en "la zarza", donde el Señor dice: "Yo soy el Dios de

Abraham, de Isaac y de Jacob". Dios, prosigue Jesús, no es Dios de muertos sino de vivos, "pues todos viven para El". (Luc. XX, 37 s.) El texto citado se lee en el Exodo, III, 15, en la visión de la zarza. Dios se presenta al profeta como el Dios adorado de sus padres, que no da al olvido las promesas hechas a aquellos y que está dispuesto a cumplirlas en sus hijos. ¿Pero se sigue de aquí que los patriarcas vivan? Sobre todo, ¿se sigue que hayan de resucitar? Sin duda que, tomando las ideas puras, y arguyendo con todo el rigor de la Filosofía, no se llega ni a la una ni a la otra conclusión. Porque en primer lugar, las palabras del Señor: "Yo soy el Dios de Abraham, etc." pueden bien entenderse del Dios adorado por los patriarcas, sin que esto implique la actual existencia de aquellos. Y luego, dado que existieran en el alma, no querría decir que hubieran de resucitar y volver a la vida de los cuerpos.

Pero de otro modo procedía Jesucristo, cuando arguía a los saduceos; y debía ser eficaz su argumentación, puesto que no se atrevieron a replicarle. En primer lugar, la Ley y toda la S. Escritura nos aseguran de la supervivencia de las almas en el *seol*. Por consiguiente, los patriarcas viven aún, y la denominación que Dios toma de ellos no mira solo a los tiempos pasados. Pero esta vida se la representaban los Hebreos, lo mismo que los antiguos, muy triste, y como una prolongación del sepulcro. De esta opinión se hace eco el salmista cuando dice:

"Vuélvete, Señor, libra a mi alma,

sálvame por tu misericordia,

porque los muertos no se acordarán de ti,

¿en el *seol* quien se acordará de ti?" (VI, 6).

Y en otra parte:

"¿Harás tú un milagro a favor de los muertos?

¿Las sombras se levantarán para alabarte?

¿Será alabada tu bondad en el sepulcro,

tu verdad en el abismo?

¿Tus prodigios serán conocidos en la región de las

[tinieblas,

y tu justicia en la tierra del olvido?" (LXXXVIII,

[11-13),

Pues bien, dice Jesús: los Patriarcas con quienes Dios hizo aquel estrecho pacto, de que El sería su Dios y ellos serían su pueblo, no los abandona. Abraham, Isaac y Jacob viven para Dios. Y si viven, su vida ha de ser una vida perfecta y perfectamente feliz, la cual no se concibe sin que el cuerpo esté unido al alma. Esto implican las palabras de Dios; y de su realización, actual o futura, no es posible dudar. Y así concluye Jesús del texto escriturario que debe darse la resurrección de los muertos, como una conclusión del sentido divino de la Escritura, de la alianza hecha por Dios con los Patriarcas, alianza que no puede ser tan efímera como la vida terrestre, sino eterna como lo es la vida de Dios.

Por semejante manera prueba S. Pedro la resurrección de Jesucristo con las palabras del salmo. Después de declarar a los Judíos, cómo ellos habían hecho perecer al Justo por manos de los impíos, añade: que Dios le resucitó librándole de los dolores del *seol*, por cuanto era imposible que por este fuera retenido. Mirando a El había dicho David:

“Traía yo siempre al Señor delante de mis ojos,
porque El está a mi diestra para que no vacile.

Por eso se alegra mi corazón, y se regocija mi lengua,
y hasta mi carne descansa confiada;

Porque no abandonarás mi alma al *seol*,
ni permitirás que tu devoto vea la corrupción.

Me mostraste (Heb.: mostrarás) los caminos de la vida,
me llenarás de gozo con tu presencia”. (XV, 8-11).

Cómo por estas palabras se prueba la resurrección de Jesucristo, no será fácil de entender a los que sólo miran al sentido histórico de la Escritura. El salmo no expresa sino los sentimientos de confianza en Dios del salmista. Habiéndose mantenido siempre fiel a Dios y habiéndole traído siempre ante los ojos, se alegra en su esperanza y tiene por seguro que no le entregará al poder del *seol*, ni le abandonará a la corrupción del sepulcro; antes le mostrará los caminos de la vida y le llenará de gozo con su presencia. Tales palabras expresan un hondo sentimiento de que Dios no le abandonará jamás. Según la superficie de la letra, esta esperanza parece referirse a la liberación de algún grave

mal o persecución que el salmista compara con la muerte. El texto griego de los LXX, traduciendo la palabra *sajat hoyá* o *sepulcro* por *corrupción*, da a las palabras del texto un sentido más preciso y más alto. Esa esperanza ya no mira al mal presente, sino a la muerte y a la permanencia en el sepulcro. En el primer caso la resurrección lo sería de una muerte analógica; en el segundo lo es de la muerte real. Pero en uno y otro caso la razón de esa libertad, que el salmista, desea, es siempre su esperanza en Dios, y el motivo que le mueve a desearla es el ansia de gozar de la vista perpetua de Dios sin apartarse jamás de El. Este pensamiento, sobre todo, según la expresión que tiene en los LXX, implica la esperanza de la resurrección. El lazo que le une a Dios, solo por culpa del hombre se puede quebrar, nunca por parte de Dios. Si pues el hombre se mantiene fiel al Señor, es seguro que Dios no le abandonará ni apartará de sí.

Todo está muy bien; pero el salmista habla de sí mismo, ni hay en su oración ningún indicio de que hable en nombre de otro, y menos del Mesías. El salmo no es históricamente mesiánico.

Pero su íntimo pensamiento, esa firme esperanza de la resurrección entra plenamente en el mesianismo. Y el Apóstol S. Pedro la ve cumplida en la resurrección de Jesucristo, que es el primogénito de los muertos, es decir, el primero que logró la consecución de esa gloriosa esperanza, y por quien los demás la han de lograr. Asegurado con esta esperanza, Jesús se entrega en poder de sus enemigos para que le den muerte, y su esperanza no queda defraudada. Dios no le abandona al poder de la muerte, antes le resucita de entre los muertos, mostrándonos en El el camino de la inmortalidad. En este hondo sentido y no en el superficial de la letra está fundada la argumentación de S. Pedro. Es probable que a muchos parezca poco eficaz este género de argumentación; pero es en el fondo el mismo que seguía el Salvador cuando argüía a los sodoceos, y cuando, en el camino de Emaús, explicaba a los dos discípulos, comenzando desde Moisés y prosiguiendo por todos los profetas, cómo el Me-

sias debía de morir y resucitar de entre los muertos. (Lc. XXIV, 27 s.)

El mismo Apóstol S. Pedro en el discurso que después de la curación del paralítico dirigió a los judíos en el Templo, les dice: "Haced penitencia y convertíos, a fin de que sean borrados vuestros pecados, y lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor, y envíe al que nos ha sido destinado, Jesucristo, al cual recibirá el cielo hasta el tiempo de la restauración de todas las cosas que Dios habló por boca de sus santos profetas desde los tiempos antiguos. Pues Moisés dijo que el Señor Dios suscitará de entre nuestros hermanos un profeta semejante a mí; escuchadle en todas las cosas que os dijere. Toda persona que no escuchare a ese profeta será borrada de su pueblo". (Act. III, 19-23). El texto alegado está tomado del Pentateuco; pero conviene notar la forma. Hasta "escuchadle" responde literalmente al Deut. XVIII, 19; el resto de este verso hasta "dijere", que es el complemento del verbo *escuchar*, solo reproduce el sentido de los versículos siguientes del Deuteronomio. Finalmente la amenaza contra los rebeldes concuerda por la idea con el v. 19 del Deuteronomio, pero la forma de expresión es del Levítico, XXIII, 29. El Deuteronomio dice así: "Todo hombre que no escuche cuanto hablare el profeta aquel en mi nombre, yo me vengaré de él". Tal es el pensamiento de las palabras citadas por S. Pedro. Pero este pensamiento se halla expresado con las del Levítico, que dice: "Toda persona (He.: alma), que no se humillare en aquel día, será borrada de su pueblo". Esto indica que los Apóstoles citaban libremente las palabras de la Escritura, conservando fielmente el pensamiento bíblico.

Vengamos a la declaración de este pensamiento. Es claro para quien leyere el texto del Deuteronomio que Moisés habla de los Profetas que Dios enviará después de él para proseguir la obra de educar a su pueblo y conducirlo por los caminos de sus destinos mesiánicos. El "Profeta" es un colectivo, y equivale a la serie de los profetas, que habrán de disponer al pueblo para recibir la gracia del Mesías,

Este será el término de los profetas y el consumidor de su obra. Será además el mediador de una nueva alianza, superior a la que Moisés estableció en el Sinaí. En este concepto le aplica S. Pedro las palabras, que de los profetas había escrito Moisés, y que de una manera eminente cuadran a Jesucristo. Si el texto citado por el Apóstol no le viene en el sentido histórico, que Moisés intentaba, le cuadra en otro sentido más hondo, intentado por el Espíritu Santo, maestro de todos los profetas.

En la doctrina de S. Pablo sobre la justificación por la fe tiene gran importancia el texto de Habacuc, *el justo vive de la fe*, que hallamos citado en tres lugares (Rom. I, 17; Gál. III, 11; Heb. X, 38). El profeta, después de anunciar la invasión de los Caldeos, recibe de Dios la orden de escribir la visión y grabarla en una tabla en caracteres legibles, "porque hay aún una visión para un término fijo; se realizará y no fallará. Si tardare, espérala, que seguramente llegará y no fallará". Esta visión parece resumirse en la sentencia siguiente: "He aquí que sucumbe aquel cuya alma no es recta, pero el justo por su fidelidad vivirá". (Hab. II, 2-4). El sentido de la máxima que Dios quiere grabar en la lápida para que todos la lean y la retengan en su memoria es que sucumbirá en la invasión el que no proceda rectamente con Dios, mas el justo que ponga en Dios su confianza, tendrá la vida salva. No dice esto del esforzado, del héroe, que luche valientemente contra los invasores, ni del que huya de los mismos, sino del que ponga en Dios la esperanza de su salud. Y esta máxima quiere Dios que se grave y ponga donde todos la vean y se den cuenta de su sentido, como si en ella se sintetizara la doctrina de Dios.

Veamos ahora el uso que hace S. Pablo de este testimonio. En su epístola a los Gálatas contrapone las obras de la Ley a la fe, declarando cómo por aquellas no se alcanza la remisión de los pecados y la justicia de Dios, y por esta sí. Dice el Apóstol: "Que en la Ley nadie se justifica cerca de Dios, es manifiesto, porque *el justo vivirá por la fe*. Pero la Ley no procede por la fe, sino que *quien hiciere estas cosas vivirá en ellas*". Esto es, el justo alcanzará por la fe la vida.

O de otro modo, el que sea justo, vivirá por la fe. La vida está ligada a la fe, y esta fe es la que viene de Dios, la cual no se ha de limitar a la salvación de los enemigos, porque la mirada de Dios y de su profeta se extendía a mayores horizontes. En cambio, el que cumpla las obras de la Ley vivirá en ellas, evitando las amenazas con que Dios conmina a los transgresores y recibiendo los premios ofrecidos a los cumplidores de la misma. No se trata aquí de *la vida*, sino de *tal vida*, la vida concretada al goce de tales bienes.

Semejante sentido tiene el texto de Habacuc en Rom. I, 17, y en Heb. X, 38, en donde la cita es más compleja, pues el Apóstol empieza citando una frase de Isaías XXVI, 20: *todavía un breve instante*, para añadir luego el texto de Habacuc, según los LXX, pero más extenso que en los otros dos pasajes.

Para probar que todos necesitamos de la redención que nos vino por Jesucristo, S. Pablo tiene que probar que todos, así judíos como gentiles, son pecadores y necesitados de la gracia de Dios. Esta tesis era fácil de probar en lo que se refiere a los paganos, pero no tanto en lo que tocaba a los judíos, que se tenían por el pueblo santo del Señor. El Apóstol insiste en que los judíos no llevan ventaja a los gentiles y por consiguiente que todos estamos convictos de pecado. Y para demostrar su intento aduce un largo testimonio del salmo XIV, 1-3, que se lee también en LIII, 2-4:

“No hay justos, ni siquiera uno,
no hay sensatos, no hay quien busque a Dios;
todos se han extraviado, a una se han corrompido;
no hay quien haga bien, no hay ni siquiera uno.
Sepulcro abierto es su garganta,
con sus lenguas urden engaños,
su boca está llena de maldición y de amargura;
ágiles son sus pies para derramar sangre,
la desolación y el infortunio está en sus caminos,
y el camino de la paz no lo conocieron:
No hay temor de Dios delante de sus pies.

Los dos primeros versos resumen el sentido del salmo; los demás están tomados al pie de la letra del texto griego. El pasaje no es profético; no habla por tanto del Israel, a quien el Apóstol hablaba. Pero las palabras bíblicas contiene un juicio de Dios sobre Israel, a quien atribuye, no precisamente pecados de idolatría, de los cuales pudieran declararse exentos los coetáneos de S. Pablo. La acusación es de falta de temor de Dios, de falta de inteligencia para buscar a Dios, para entender y seguir sus caminos. Los pecados de que se les acusa son infracciones de la justicia y de la caridad que deben a sus hermanos. Ahora bien, bajo este aspecto los israelitas de la época de S. Pablo no se hallaban en mejor condición que sus padres. Antes estos delitos se encuentran reprendidos en todos los antiguos profetas, y el Salvador se los reprende con no menos dureza. Con razón pues, el Apóstol ve en el texto una pintura moral del Israel de todos los tiempos, de los pasados como de los presentes. Según esto, las palabras del salmo prueban cómo ellos son pecadores a pesar de la Ley, y que, no menos que los gentiles, tienen necesidad de la gracia de Dios para alcanzar la justicia.

Es también interesante la argumentación de S. Pablo apoyada en el caso de Abraham (Rom. IV). En el capítulo XV del Génesis quiere Dios reiterar al Patriarca sus anteriores promesas y le dice: "No temas, yo soy tu escudo, y tu recompensa será grande". Pero el Patriarca le opone en tono de queja amorosa que no tiene descendencia, y que tales promesas vendrán a resultar en favor de su siervo. Dios le manda entonces que salga fuera de su tienda y levante los ojos al cielo estrellado, y le dice: "Tal será tu posteridad. Abraham creyó al Señor y le fué computado a justicia". Pondera el Apóstol la grandeza de esta fe de Abraham, que no prestó atención a su ancianidad, ni a la de su esposa, sino que, ante la palabra del Señor, sintió fortalecida su fe y, dando gloria a Dios, se persuadió que podía El cumplir lo que prometía. Esta fe es un acto puramente interior, no un acto exterior de los prescriptos por la Ley; y no obstante

le fué computado por una obra de justicia. No quiere esto decir que Abraham fuera entonces justificado, ya que el autor sagrado le supone desde el principio amigo de Dios y por consiguiente justo; sino que este acto de creer fué una obra de justicia, una obra meritoria, y por tal se la computó el Señor. A estas palabras sigue en el relato del Génesis la ceremonia de los animales divididos por medio y del fuego símbolo de la divinidad, que pasa por entre los animales. Este rito era una manera solemne de jurar, y por ella Dios, acomodándose a los usos humanos, promete a Abraham una descendencia numerosa, que poseerá la tierra de Canaán. El capítulo XV del Génesis nos cuenta el nacimiento de Ismael, en quien pensaba el Patriarca que tendrían cumplimiento las promesas divinas. Dios le renueva en el capítulo siguiente sus promesas y añade que quiere hacer con él una alianza, cuyo signo será la circuncisión. Hasta aquí no aparece el rito al que pretendían ligar los judíos las promesas de Abraham resumidas en el Mesías, a quien todas se ordenaban, no menos que la elección misma del Patriarca y la historia de su pueblo. De esta circunstancia concluye el Apóstol que la justicia nació de la fe; que por ella había recibido Abraham las promesas, mucho antes que el precepto de la circuncisión.

Este hecho de la justicia del Patriarca no es para S. Pablo un caso aislado, individual; antes en él ve implicada una ley universal de la economía divina. Abraham, que por la fe había merecido la promesa, no para sí solo ni para sola su descendencia, sino para todas las naciones que en él serían bendecidas, venía a ser, en virtud de esa misma promesa, el padre de los que creen en Dios, y a los cuales esa misma fe se les cuenta por obra de verdadera justicia. Sólo que a los nuevos creyentes no se les pedirá la fe en Dios, que multiplicará la descendencia del anciano Patriarca, sino la fe en Dios que nos amó, que nos dió a su Unigénito Hijo, al cual, muerto en la cruz, resucitó del sepulcro para que por El alcanzáramos la justicia y la vida eterna. Pero todo esto iba implicado en la promesa de Abraham,

De semejante manera arguye el Apóstol en la epístola a los Gálatas para probarles cómo la gracia y la justicia, que están implicadas en la promesa de Abraham, no dependen de la Ley, según antes había probado que no dependen de la circuncisión. Esta es posterior a la promesa, pero mucho más lo es la Ley, dada 430 años después. A esto se debe añadir que la Ley fué motivada por las transgresiones en que la raza de Abraham había incurrido. (Gál. III, 19). S. Pablo, para llegar a su conclusión de que las promesas se hacen a la fe y a los que creen, emplea un razonamiento un tanto sutil y no bien juzgado con frecuencia por los exégetas. Dice así el Apóstol: "Hermanos, voy a proponeros un razonamiento humano. Cuando un hombre ha hecho testamento, nadie puede anularlo o añadir en él alguna cosa. Ahora bien, las promesas han sido hechas a Abraham y a su descendencia. Y notad que no dice el texto "a sus descendencias", como si fueran muchas, sino a una sola, "a su descendencia", que es Cristo. Pues yo digo que una vez tomadas por Dios sus disposiciones, éstas no pueden ser anuladas por la Ley, que vino 430 años más tarde. Si la herencia nos viniera en virtud de la Ley, no sería por virtud de la promesa; mas por la promesa concedió Dios sus gracias a Abraham". (Gál. III, 15-18). El argumento es fácil de entender. La promesa es el testamento de Dios; esta es 430 años anterior a la promulgación de la Ley: luego no depende de la Ley ni puede ser por ella anulada.

Los exégetas ven en las palabras del Apóstol sobre la *descendencia*, que es Cristo, contrapuesta a las *descendencias*, una acomodación del texto bíblico por S. Pablo. Creemos que la acomodación es sólo aparente. En efecto, la *descendencia*, es un colectivo, que significa el conjunto de los individuos nacidos de una persona. En este sentido Abraham no tiene más que una *descendencia*. Pero no es esta la acención en que la toma S. Pablo, apoyado para ello en el sentido teológico del Génesis. La *descendencia* del Patriarca según la carne es una sola, pero su *descendencia* según Dios es múltiple. El Génesis nos muestra en la casa del Patriarca prime-

ro dos hijos, luego un grupo de otros varios. De todos ellos sólo Isaac es el heredero de las promesas, su descendencia según Dios. De los dos hijos de Isaac sólo Jacob sucede a su padre en esas promesas, y luego el pueblo de Jacob, cuyos hijos entran todos a formar el pueblo de Dios. Este se ordena en los planes divinos a Jesucristo, en quien se cumplirá la promesa de que "en Abraham y en su descendencia serían bendecidas todas las naciones de la tierra". La *descendencia* es aquí la rama elegida por Dios, y esta no en sí misma, sino en Aquel que sería su corona y a cuyo nacimiento y obra de salud se ordena la elección de la descendencia de Abraham. No hay pues acomodación del texto sagrado; hay argumentación rigurosa, pero calcada en el sentido hondo de la Escritura.

Por un procedimiento semejante prueba el Apóstol en Rom. IX que no son los hijos según la carne, sino los hijos de la promesa los que forman la descendencia, es decir, aquellos en quien recae la elección salvadora de Dios. Y con esto nos da el sentido teológico del capítulo XXV del Génesis. La preferencia de Dios por Isaac podría explicarse por ser hijo de la esposa y porque, según el derecho, debía ser el heredero, con exclusión del hijo de la sierva. Pero muy otro es el caso de los dos hijos de Isaac. Ambos eran nacidos del mismo padre, de la misma madre y del mismo parto. Y sin embargo el profeta dice que Dios amó a Jacob con preferencia a Esaú. ¿Por qué? Porque su predilección no se funda en el objeto de la misma, sino en la voluntad de Dios, que a nada está sometida. Y así cita a este propósito las palabras del Exodo: "Tendré misericordia de quien yo quiera tener misericordia". La bondad divina se mueve por sí misma y en nada depende de las cosas que ama. Y nuestra elección no depende de nuestro querer, ni de nuestro correr, sino de que Dios nos mire con misericordia. Y luego confirma con varios textos proféticos su aserto. Los dos primeros son de Oseas (II, 25; II 1), de los cuales el primero: "Llamaré al que no era pueblo, pueblo mío, y amada a la que no lo era", está tomado libremente del griego. El segundo, dice: "Y

acaecerá que en el lugar donde se decía: Vosotros no sois mi pueblo, allí serán llamados hijos del Dios vivo". No hay duda que con estas palabras significa el profeta el llamamiento que Dios hace a su pueblo, a quien había antes desechado a causa de sus infidelidades. Tampoco parece ofrecer duda la aplicación del Apóstol a la vocación de los gentiles fundada asimismo en la misericordia de Dios. Algunos quieren ver aquí una exposición típica, otros una simple acomodación. Nos parece indudable que hay algo más que lo uno y lo otro. S. Pablo infiere de este cambio de conducta que Dios manifiesta respecto de su pueblo, lo que antes había dicho, que la vocación depende de la misericordia de Dios. Esto era evidente, ni había necesidad de probarlo, sino sólo de ponerlo en armonía con los principios de la Escritura.

La misma explicación deben tener los dos textos de Isaías, ordenados a justificar el escaso número de los judíos que habían reconocido a Jesucristo. Habla el profeta en el primer texto de la invasión de Senaquerib. Y el Apóstol cita sus palabras abreviadas y dice: "Aunque el número de los hijos de Israel sea como la arena del mar, un resto solamente se salvará, pues de una manera decisiva y rápida realizará su palabra sobre la tierra" (IX, 27 s.) Y del mismo Isaías añade otro texto tomado del capítulo primero, en que probablemente el profeta se refiere al castigo de la misma invasión asiria, y dice de ella: "Si el Señor no nos dejara un retoño, seríamos como Sodoma y nos asemejaríamos a Gomorra". (I, 9). Este verso está tomado a la letra de los LXX. En ambos el profeta anuncia el espantoso castigo que Dios, siempre justo, enviará sobre su pueblo, a causa de sus rebeldías. Si esto hizo en los tiempos pasados, ¿qué extraño es que ahora, forzado por la incredulidad de Israel, deje a la mayor parte de él abandonada a su justicia y privada de las bendiciones mesiánicas? No es pues un tipo, o sea un hecho material, que sirve de signo de algo futuro, lo que S. Pablo toma del profeta, sino un principio del gobierno de Dios sobre su pueblo elegido.

Al fin de este mismo capítulo recuerda S. Pablo un texto curioso de Isaías. Es el siguiente:

“He aquí que yo pongo en Sión una piedra de tropiezo, [zo, una peña de escándalo, pero el que crea en El no será confundido. (XXVIII, 16).

En X, 11, vuelve a repetir el segundo verso dándole un sentido más universal del que tiene en el profeta, que en sus palabras sólo se refiere a Judá. Luego añade otro texto semejante de Joel, que dice: “Todo el que invocare el nombre del Señor será salvó”. S. Pablo quiere probar con él que no hay ante Dios distinción entre judíos y gentiles. Veamos los textos en su original. Leemos en Isaías IV, 14 s.:

“El (Jahvé) será una piedra de tropiezo y una peña [en que se choque, para las casas de Israel, trampa y lazo para los habitantes de Jerusalén. Y muchos de ellas vacilarán, y caerán y se estrellarán, y serán cogidos en el lazo y hechos cautivos”.

El Señor mismo, objeto de la fe y confianza israelita, su juez y su Dios, será su piedra de escándalo, cuando ponga a prueba la fidelidad de su pueblo por medio de la invasión asiria. El texto habla de los dos reinos de Israel, Samaria y Judá, a las cuales la invasión alcanzó.

En XXVIII, 16, leemos:

“Por lo cual, esto dice el Señor Jahvé:
Yo pongo por fundamento en Sión una piedra,
una piedra probada,
una piedra angular, de gran precio, firmemente asentada; [tada;
quien se apoyare en ella no vacilará.

Esta piedra es, sino la misma de antes, el Señor que mantiene firmes sus promesas a David y a Sión, abandonando en cambio a su suerte el reino de Samaria, por causa de su infidelidad. El Apóstol sintetiza los dos textos, y concreta las promesas mesiánicas en Jesucristo, salvador de todos los que confían en El. Pero el Salvador es al mismo tiempo la piedra de escándalo y la prueba para todos los israelitas, de

suerte que perezca quien no vele sobre sus pasos y no mire donde pone el pie. Es sencillamente la explicación de la historia de Israel contenida en las palabras proféticas de Simeón: "He aquí que está puesto para levantamiento y caída de muchos en Israel y para blanco de contradicción". (Luc. II, 34). Y para más poner de relieve su doctrina sobre la fe que salva, se aprovecha de la versión griega, que traduce el último verso: "El que creyere en El, no será confundido". La sentencia se refiere en el profeta a solo Judá; pero el Apóstol la universaliza, fijándose en la razón formal, la cual no menos conviene a Israel que a los gentiles. En igual principio se funda también la explicación asimismo universal del texto de Joel citado en X, 13: "Todo el que invocare el nombre del Señor será salvo". (Jo. III, 5).

S. Pablo, al defender su libertad y la de sus fieles en frente de la Ley mosaica, no intenta con esto establecer el libertinaje sobre la base de la fe, como lo pretendió Lutero. Así dice: "No seais deudores a nadie de cosa alguna, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama a su prójimo tiene cumplida la Ley. Pues "no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás", y cualquier otro precepto se compendia en esta palabra, a saber: "Amarás al prójimo como a tí mismo". La caridad no causa daño al prójimo, y en ella está el perfecto cumplimiento de la Ley (XIII, 8-10).

En la Ley los preceptos del Decálogo tienen casi todos una forma negativa y jurídica; hablan de actos externos, los únicos que un pueblo rudo, como el pueblo hebreo, entendía. Los rabinos, desechando las declaraciones auténticas de los profetas, insistían sobre todo en esta concepción jurídica. Jesucristo, en el Sermón del monte, mostró la raíz de los mandamientos y puso en claro el sentido moral de los mismos. Respondiendo luego a la cuestión del escriba sobre cuál era el primero de los preceptos de la Ley, declaró que en el del amor de Dios y del prójimo se compendian toda la Ley y los Profetas. S. Pablo concuerda, como no podía menos, con el fondo de la enseñanza del divino Maestro; pero lo presenta de una manera más radical, inspirada en la lu-

cha que sostenía contra los judaizantes. Para él la Ley ha muerto. No solamente la circuncisión, el sábado, los sacrificios y las fiestas, sino la Ley, el pedagogo, que nos retenía bajo su autoridad hasta que llegase la fe. (Gál. III, 23 s.) En su lugar pone la fe, que es activa por la caridad. Y quien dice caridad, dice paciencia, benignidad, abnegación, mansedumbre, perdón de las injurias, verdad, beneficencia etc., etcétera. (I Cor. XIII, 4 ss.) Todo esto nos es exigido, no por virtud de la Ley, sino del Espíritu Santo, que nos es dado por Jesucristo, y nos infunde el espíritu de hijos de Dios. (Gál. IV, 6). Pero, como antes decíamos, esta manera de concebir la Ley no es más que la forma del pensamiento del Apóstol, a propósito para hacer resaltar más la diferencia entre la Ley y el Evangelio, entre la letra que mata y el espíritu que vivifica. El mismo Apóstol nos enseña que, aun bajo la Ley, Abraham se justificó por la fe, y los justos todos vivían de la fe, y obraban a impulsos de la caridad que el Espíritu Santo infundía en sus corazones. Según esto, la diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo no toca a la esencia de la Ley y de la economía divina. En ambas es Cristo el Salvador, y es la fe el medio de alcanzar la salud, y es la caridad la vida de las almas. Por esto la Iglesia venera a los patriarcas y profetas, y a los justos de la antigua Ley, que vivieron con la esperanza del Redentor, al lado de los Apóstoles, que predicaron su nombre, de los mártires y confesores que con su muerte o su vida santa dieron testimonio de El. S. Agustín demuestra muy bien este punto al establecer la armonía de la Ley con el Evangelio en sus libros contra los maniqueos que la negaban.

En XIV, 11, resume un texto de Isaías en estas palabras: "Todos compareceremos ante el tribunal de Dios, porque está escrito: "Por mi vida, dice el Señor, que a mí se doblará toda rodilla, y toda lengua confesará a Dios". El pensamiento escatológico del Apóstol no ofrece duda, y así mismo el de Fil. II, 10 s., donde después de hablar de la humillación de Cristo, por la cual mereció su exaltación, y un Nombre sobre todo nombre, añade: "para que al Nombre de Je-

sús doblen la rodilla los cielos, la tierra, y el infierno, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre". Veamos ahora el texto del profeta. Pertenece a un trozo en que el mismo Dios declara que El solo es justo y salvador, y que no hay dios fuera de El, que esto pueda ejecutar. Y luego añade:

"Ante mí se doblará toda rodilla,
por mí jurará toda lengua;
de mí se dirá: En Jahvé solo
está la justicia y la fortaleza". (XLV, 23 s.)

Aunque se quiera reconocer aquí una forma escatológica, es indudable que el sentido histórico del profeta no es ese, sino el del juicio de Dios sobre Babilonia y la salud de las naciones sometidas a su yugo. Este sentido lo agranda el Apóstol, despojándole de sus notas individuantes, para mostrar en él a Dios juez y salvador de los hombres, el cual se revelará tal en el último juicio, síntesis de todos los juicios históricos sobre el mundo. Y en los Filipenses aplica este mismo texto a Jesucristo para expresar el señorío universal, que en cuanto hombre recibirá de su Padre, y ejercerá en unión con El en cuanto Dios.

Las postreras citas hechas por el Apóstol en el capítulo XV son un ejemplo interesante de su exégesis. Comienza por recomendar a los Romanos la misericordia y la benevolencia de unos para con otros, y aduce por argumento el ejemplo de Cristo, que cumplió a los Judíos las promesas hechas a sus padres, y a los Gentiles reveló la pura misericordia de Dios. Y trae para probar esto varios textos. El primero está tomado del salmo XVIII, 50, que celebra las alabanzas de Dios por haber libertado a David de todos sus enemigos. El Apóstol pone en boca de Cristo las palabras del salmista que, como maestro de capilla, dice: "Por esto te alabaré en medio de las naciones y cantaré a tu nombre". Es claro que tales palabras implican una invitación a las naciones mismas para alabar a Dios, y por consiguiente para reconocerle como tal y convertirse a El.

A este añade otro texto tomado del Deuteronomio (XXXII, 43), más digno aun de notar. Se lee en el cántico de Moisés, donde el profeta anuncia la prevaricación de Israel y su castigo por medio de los asirios o caldeos, los cuales, orgullosos de su poder, pensarán que la victoria les viene de su propia fuerza y no de Dios, que quiere por su medio ejercer la justicia en su pueblo. En esto nos pinta a Dios, que sale como un guerrero sediento de venganza, armado de todas sus armas, contra sus enemigos, para dar la libertad a su pueblo. Pero esta destrucción del opresor tendrá efectos más generales. No solo los Israelitas recobrarán su libertad, también los otros pueblos que estaban sometidos al yugo de la esclavitud, alcanzarán igual favor. Por esto el profeta dirigiéndose a ellos les dice: "Naciones, regocijaos con su pueblo", porque también a vosotros alcanza la venganza de Dios sobre sus enemigos y la salud de su pueblo. En los profetas, que predijeron la cautividad, aparece la terminación de la misma ligada a la salud mesiánica. En esto precisamente se funda la cita de S. Pablo. Análoga es la razón de la cita siguiente, tomada del salmo CXVII, 1:

"Alabad, todas las gentes, al Señor,
ensalzadle los pueblos todos".

Y cierra la serie de los textos la cita de Isaías, sacada del libro de Emmanuel:

"Será la raíz de José,
y el que se levanta para mandar las naciones,
en él esperarán las naciones". (XI, 10).

La epístola segunda a los Corintios (VI, 16-18) nos ofrece otra serie de citas semejante a la que acabamos de enumerar. Trata el Apóstol de inculcar a los fieles la separación de los Gentiles y de sus prácticas religiosas, y como razón concluyente, diceles: "Porque nosotros somos el templo de Dios vivo". Y aduce luego las palabras de la Escritura para probar primero esta consecuencia y luego las conclusiones que antes había expuesto. El texto primero está sacado del Lev. XXVI, 12 s., que S. Pablo compendia de la siguiente manera:

LEV.: Y pondré mi tienda en medio de vosotros, y no abominaré de vosotros mi alma, y caminaré en medio de vosotros, y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo.

COR.: Y habitaré en medio de ellos... y caminaré... y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

S. Pablo sigue el texto griego, pero simplificándolo, y para adaptarlo a su contexto, cambia la segunda persona en tercera. Este texto del Levítico es uno de los que mejor se prestan para mostrar el progresivo desenvolvimiento de la revelación profética. Las citadas palabras no pueden ser más claras. Dios ha levantado su tienda en medio de Israel, como un soberano que planta su tienda de campaña en medio de su ejército. Como rey habita en medio de ellos y los guía hacia la tierra de sus promesas. Esta habitación de un Dios santo en medio de su pueblo, impone a este la necesidad de una vida santa, so pena de que la misma presencia de Dios se le convierta en grave daño. Lo que se dice del tabernáculo erigido en el desierto, se dirá también del templo salomónico. Los profetas tomarán de aquí la imagen para aplicarla en un sentido más hondo a la época mesiánica, en que las relaciones de Dios y de su pueblo deberán ser más íntimas. Los Sabios lo interpretarán de la Sabiduría divina contenida en la Ley, dada por Dios a Israel y que mora en medio del pueblo, es decir, en el corazón de los justos, que la meditan y la cumplen. Los Apóstoles desenvuelven más este pensamiento mostrándonos su más alta realización, primero en el misterio de la encarnación, por el cual el Verbo hecho carne, fija su tienda entre nosotros (Jn. I, 14); luego en la santificación de las almas por el Espíritu Santo y en su perpetua asistencia a la Iglesia, y finalmente en la consumada comunicación de Dios a las almas, que tendrá lugar en la gloria. Todos estos son grados de comunicación de Dios al hombre, de intimidad en sus relaciones con él, las cuales cuanto son más estrechas, tanto exigen mayor esfuerzo por conservarse en un estado de pureza más perfecto.

El segundo texto es de Isaías (LII, 11), el cual dice, según el texto hebreo:

“Partid, partid, salid de allí,
no toqueis cosa impura,
salid, purificaos,
vosotros los que llevais los vasos del Señor”.

El Apóstol toma su cita del texto griego, pero simplifcándolo. Su sentido es semejante al del Deuteronomio (XXXII, 43). Isaías anuncia el juicio del Señor contra Babilonia, a quien Dios dará a beber el cáliz de su cólera. Esto traerá la libertad de su pueblo y la restauración de Jerusalén. Dios revelará con esta hazaña la fuerza de su brazo a la faz de las naciones. El profeta da orden de partir de la ciudad sanguinaria e impura, pero no como fugitivos, sino en orden perfecto, porque Jahvé va a su cabeza y el Dios de Israel cierra su retaguardia. La idea en que el Apóstol se fija es la impureza de Babilonia, en contraposición a la santidad de Jerusalén, que va a ser restaurada. El texto es también mesiánico, aunque su realización no corresponda a la vuelta inmediata de la cautividad. Las últimas palabras no convienen a la letra con ningún pasaje bíblico, pero su pensamiento se halla, en todo o en parte, en varias profecías, de suerte que podamos tomarlo por expresión clara de los vaticinios proféticos.

En toda esta sección hemos visto cómo los Apóstoles, iluminados con la luz del Espíritu Santo, que había iluminado también a los Profetas, penetran el hondo sentido de sus palabras y nos declaran el cumplimiento de las mismas en Jesucristo y en su obra. Con esto se pone de manifiesto la armonía de ambos Testamentos sobre la base del progreso de la revelación. Admitidos estos principios no ofrece dificultad la exégesis de los textos proféticos, que hemos estudiado. Esta exégesis es literal, aunque no histórica y ella explica el pensamiento divino contenido en la letra de la Escritura, aunque acaso traspasando los límites de lo que entendían los autores por ellos citados. Mas el Espíritu Santo que por unos y otros hablaba, tenía al inspirar a los pri-

meros intenciones más altas, que se proponía luego revelar por los segundos.

Este pensamiento, que muchas veces hemos expuesto, tomándolo de Santo Tomás, lo encontramos ampliamente desarrollado en el *Supplement* del Diccionario de la Biblia de Vigouroux, v. *Citations*. Se trata de una cita de A. Clemen, que L. Verard toma de la obra *Der Gebrauch des Alten in dem N. T.* y que dice así: "A los Apóstoles no se les ocurre preguntarse cómo los autores del Antiguo Testamento habían entendido sus propias palabras y cómo las debían entender sus contemporáneos. Lo que a ellos importa únicamente es lo que el Espíritu Santo les enseña a ellos mismos, a sus coetáneos y a las generaciones venideras. Explican, pues, la S. Escritura a la luz que sobre ella derrama la venida de Cristo. Tienen la convicción de que El dió pleno cumplimiento a los designios saludables de Dios, por consiguiente, que el contenido profético de todas las palabras de la Escritura, que expresan el pensamiento eterno de Dios en su aplicación a los hechos del Antiguo Testamento, tienen una aplicación a Cristo, aplicación intentada por Dios, y que ha venido a ser clara por su realización. Si pues esta interpretación va más allá de lo que una exégesis propiamente científica pudiera hallar en el Antiguo Testamento, no por eso es arbitraria, hallándose ligada al sentido histórico de la Escritura. La relación íntima entre el sentido histórico y el otro sentido superior se funda, de una parte, en el contenido de las ideas realmente existentes en el Antiguo Testamento, bajo las formas contingentes de los tiempos antiguos, y de otra sobre la relación de estos con Cristo. Esta relación, siendo realmente intentada por Dios, domina toda la historia de la salud, y gracias a ella, toda la antigua alianza tiene el carácter de tipo de la alianza nueva, en el sentido de que todos los pensamientos divinos se hallan primero en el Antiguo Testamento de un modo imperfecto, antes de realizarse en Cristo de una manera perfecta".

La palabra "tipo" de que se habla últimamente, tal vez no se ajuste al concepto que de él nos da Santo Tomás; pero el conjunto del pensamiento nos parece que conviene bien con lo que arriba dejamos expuesto.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Sobre la Unicidad o la Duplicidad del Sentido Literal en la Sagrada Escritura

En el número 2 de la revista "Sal Terrae", correspondiente a Febrero del corriente año, aparece un artículo, debido a la pluma del R. P. Severiano del Páramo, S. J., acerca de la cuestión que sirve de tema a este otro mío.

Agradezco al P. Páramo con toda el alma y con la más absoluta sinceridad, que como eco de la discusión que en torno al tema surgió en una de las sesiones de la Semana Bíblica, venga a responder al ruego que en un artículo publicado en "LA CIENCIA TOMISTA" el año 1943, dirigía yo a todos los escriturarios españoles que no coincidieran con mis puntos de vista; de exponer sus dudas y reparos, a ver si era posible llegar de una vez a la plena coincidencia en punto de tan capital importancia para la exégesis.

No sólo por eso me ha complacido grandemente el artículo del P. Páramo, sino también porque en todo él se trasparenta bien claramente, a más de una consideración hacia mí, que no merezco, un sincero deseo de esclarecer la verdad, no un ánimo polémico.

Voy a intentar responder a las observaciones que el R. Padre hace a mis puntos de vista, en la esperanza de que, llevados ambos únicamente del amor a la verdad, acabaremos por coincidir.

Aunque el artículo pierda mucho en cuanto a forma literaria; para proceder más encauzadamente, quiero redactarlo casi en forma de respuesta escolástica, pues lo que de forma pierda, lo ganará en claridad y precisión, y esto es lo principal en una cortés discusión doctrinal y desapasionada.

Da el P. Páramo como "indiscutible" el principio teológico por mí sentado como fundamento de esta doctrina: "Que la Escritura es, por la divina inspiración de sus humanos autores, toda obra de Dios, toda obra del hombre; de Dios, como autor principal; del hombre, como autor instrumental".

Admitido el principio fundamental como indiscutible, examina luego mis conclusiones. La primera, de que por ser obra humana la

Escritura, ha de tener *necesariamente* el sentido que toda obra humana literaria tiene y *no puede menos* de tener, le parece que muestra ni tendencia "a separar y distinguir más de lo conveniente el elemento humano del divino en el contenido de la Escritura". Lo afirmado en esa conclusión, para que no quede lugar alguno a duda, es que por ser la Escritura obra humana, ha de tener *necesariamente sentido literal*, que tiene y no puede menos de tener toda obra literaria humana".

No veo, cómo en esta conclusión pueda ni vislumbrarse tendencia a separar y distinguir más de lo conveniente el elemento humano del divino en la Escritura. Admitida, queda enteramente a salvo la acción conjunta de las dos concausas, Dios y el hombre inspirado, el uno como autor principal, el otro como autor instrumental o secundario, pero obrando siempre éste bajo la acción de Dios según su naturaleza racional y desplegando y poniendo en acción todas sus facultades naturales. ¿Cómo podría nadie deducir de ahí, cual parece hacerlo el P. Páramo, que se afirma implícitamente que en las ideas expresadas en la Escritura haya algunas que deban atribuirse exclusivamente al hombre? Ni veo tampoco en modo alguno cómo el R. P. Páramo, al explicar que "los conceptos expresados directamente por el hagiógrafo como autor instrumental, son también de Dios como principal, y que no hay nada que sea exclusivamente del hombre, puesto que a todos ellos se extiende la acción inspirativa. *prescinde* de la forma literaria externa y del lenguaje, pues a mi modo de ver, también a esto se extiende la acción inspirativa, sin que en el contenido de la obra del hagiógrafo haya absolutamente nada, a que la inspiración no se extienda, aun a la forma literaria externa y al lenguaje.

Por donde se ve claramente, que lejos de coartar yo la acción inspirativa en cuanto al término de la misma, la extiendo más que la extiende el P. Páramo. Extiendo esa acción a toda, absolutamente a toda la obra del hagiógrafo, sin que nada, absolutamente nada, escape a ello. No es, sin embargo cosa de exponer esta doctrina con alguna amplitud.

Por este lado creo que no quedará duda alguna acerca de la ortodoxia de la conclusión primera que venimos exponiendo, y espero también que el P. Páramo admitirá ya sin dificultad mi conclusión, como admito yo, aunque con una ligera modificación estilística, la afirmación que el R. Padre hace al decir: "Que los conceptos ex-

presados por el autor humano, son (los) conceptos (mismos) que Dios expresa". Los dos paréntesis puestos en esa frase indican dos supresiones que yo hago en ella, trasformándola en esta otra que suscribo plenamente: "Los conceptos expresados por el autor humano son conceptos que Dios expresa".

Sigue después en el artículo que comento, un largo párrafo que paso por alto, para no romper la ilación lógica de mi argumentación.

La afirmación de que en la Escritura, además del sentido literal, propio de toda obra humana, puede haber y hay otros sentidos, cosa que no puede darse en cualquier obra puramente humana, no toca todavía para nada la cuestión de la unicidad o la duplicidad del sentido literal en la Escritura. Tiende sólo a poner bien en claro y a seguro la razón fundamental de que pueda haber en la Escritura algún sentido más que el literal, razón que es únicamente, ser más de uno el autor de este libro. Creo que esta afirmación, hecha así en general, no habrá quien la ponga en duda.

Para que se vea bien claramente que no pretendo confundir los términos, y por la existencia del sentido típico demostrar la posible duplicidad del literal, prescindo por ahora enteramente de este escalón, y paso ya desde luego a presentar de lleno la cuestión de la posibilidad del doble sentido literal.

Si sentido literal es lo que las palabras expresan según la mente del autor; cuando son dos los autores a quienes la obra pertenece, no por partes, sino en su absoluta totalidad, ¿podrá suceder que la mente del uno y la del otro no sea alguna vez la misma? Más concretamente aún: ¿Podrá suceder en la Escritura, que por ser totalmente obra humana y al mismo tiempo totalmente obra divina, la mente del uno y del otro autor, el humano y el divino, no sea siempre la misma, a pesar de ser unas y las mismas las palabras con que el uno y el otro autor la expresan? No se me ocurre modo de plantear la cuestión con mayor precisión y claridad, y creo que nadie dejará de ver la trabazón del discurso, y cómo toda la cuestión de la posibilidad del doble sentido literal en la Escritura, depende íntimamente de la duplicidad de autor de la misma.

Veamos ahora de ir paso a paso resolviéndola. Las palabras con que el uno y el otro autor se expresan, son siempre del todo las mismas, únicas; no son unas de este, otras del otro; de ambos a dos a la vez son todas. Sobre esta unicidad de las palabras, sólo una duplicidad de la mente podrá fundar una duplicidad del sentido literal.

Que esa duplicidad de mente *en sí* se da, es evidente, y evidente que lejos de haber adecuación entre la una y la otra, se da de una a otra distancia infinita. Siendo esto así, ¿qué es lo que hace que *por lo general, no siempre*, se dé esa absoluta adecuación entre ambas? Sólo la dignación divina de acomodarse al humano entendimiento y hablar a los hombres por medio de hombres, y con humanas palabras comunicarles lo que El quiere comunicarles por sus profetas, pues precisamente por eso son *profetas*, porque hablan a los hombres en nombre de Dios, como boca de Dios; y palabra de Dios es cuanto inspirados por El escriben.

Ahora bien; esa acomodación de la mente divina a la mente humana, que no depende sino de la divina voluntad, cuyas leyes sólo de Dios proceden, sólo Dios se impone a sí mismo ¿es siempre total y absoluta, o al contrario; siendo *generalmente* total y absoluta, es *a veces* sólo parcial y relativa? Este es el quicio en que gira toda la cuestión. De esto dependerá que pueda o no pueda haber en la Escritura un doble sentido literal. Si la acomodación de la mente divina a la del autor humano es *universalmente* absoluta, no podrá haber en la Escritura más de un sentido literal; pues las palabras con que ambos autores se expresan son siempre unas y las mismas, y la mente, *ex supposito* siempre la misma. Si por el contrario, la acomodación no es universalmente absoluta, y aunque se dé en la mayor parte de los casos, no es total y absoluta en algunos, en estos habrá dos sentidos *literales distintos*; uno el de las palabras, únicas siempre, según la mente del autor humano; otro el de las palabras, únicas siempre, según la mente del autor divino.

Todo esto se dice hasta ahora, como cualquiera ve, en pura hipótesis, y admitida la hipótesis, no cabe poner en duda la conclusión que de ella depende.

La hipótesis ¿es absurda? Los partidarios de la unicidad del sentido literal contestan: Sí; los partidarios de la duplicidad contestan: No. He aquí por qué dije antes que la frase del P. Páramo: "Los conceptos expresados por el autor humano son los conceptos mismos que Dios expresa", debe modificarse suprimiendo el segundo artículo y el adjetivo de identidad, pues si bien es verdad que concepto que el autor humano exprese es siempre concepto que expresa Dios; no lo es que el concepto que el autor humano exprese sea siempre en todo el mismo que expresa Dios. He aquí por qué, la autoridad que el P. Páramo aduce, citando estas palabras de Vázquez: "Ob-

servandum nullum esse sensum litteralem quem auctor Scripturae, non solum praecipuus, qui est Deus, sed etiam scriptor, non intellexit, quoniam scriptor sacer non fuit sicut amanuensis, qui dictata solum exciperit, non intelligens sensum verborum, sed conceptionem suae mentis scripto scribere voluit"; no me parezca concluyente, ni por la afirmación, ni por la razón con que pretende probarse, y que a poco que se examine, se ve que no prueba. Con todo el respeto debido a tan eximio teólogo, me parece mucho más ajustada a la verdad en este punto la doctrina de Santo Tomás, al decir, que por ser el profeta instrumento *deficiente* de la causa principal, Dios, no siempre conoce aquel todo lo que este con las palabras de aquel quiere expresar, dándose entonces un exceso en la mente, y por tanto en el sentido literal, del autor divino, respecto de la mente, y por tanto del sentido literal, del autor humano. Y me admira que el P. Páramo diga que "el testimonio de Santo Tomás se refiere todo él a la profecía, que no debe confundirse con la inspiración bíblica, cuando es clarísimo que Santo Tomás entiende en esos lugares por profecía, lo que llama él *doctrina prophetica* o *sacra doctrina*, es decir, la Sagrada Escritura, y por *Propheta*, al hagiógrafo divinamente inspirado: y aun cuando lo que Santo Tomás llama profecía no coincida enteramente con lo que hoy llamamos inspiración bíblica en cuanto a la moción de la voluntad y algún otro elemento más o menos secundario, coincide enteramente con ella en cuanto a la ilustración del entendimiento por el *lumen propheticum*. Y más aun me admira, que diciendo el P. Páramo que "aunque podría tal vez argüirse *a pari*, aun en este caso la conclusión que se deduce es que en algunos textos pudo el Espíritu Santo querer expresar un sentido más pleno y perfecto que el que alcanzaba el autor humano", crea en eso disentir de mí. Muy bien. Tal es precisamente mi argumentación, aunque no *a pari*, y en esto viene a coincidir el P. Páramo con los defensores del doble sentido literal, aunque sea con la coletilla del "tal vez" y con el aditamento de que ese sentido del Espíritu Santo, más pleno y perfecto que el del autor humano, no sería distinto de este. Pero si el del Espíritu Santo es *un sentido*, y es más pleno y perfecto que *el* del autor humano, serán *dos sentidos*, pues no son iguales, y si no son iguales, serán distintos; pues si no fueran distintos serían uno solo y el mismo.

En cuanto a los nombres de más pleno, más perfecto, etc., bien poco importan; y si convenimos en la cosa, lo de menos es el nombre.

También convengo yo con el P. Páramo, en que siempre, para poder unir pareceres divergentes, conviene definir con toda exactitud los términos, y se habrá visto cuánto empeño he puesto en el transcurso de esta disquisición, en que los términos queden definidos con toda la claridad y precisión de que yo soy capaz. Como que llego a temer que muchos me tachen de machacón. Volvamos, pues, sobre alguno que el P. Páramo cita como oscuro y expuesto a torcidas interpretaciones. Las frases en que se afirma “la existencia a veces en la Escritura de un sentido literal deficiente, imperfecto, propio del hagiógrafo, y de otro, también literal, perfecto, pleno, propio del autor inspirante”, creo que en el contexto en que se hallan, no “podrán inducir a nadie a pensar que puede haber en la Escritura algunos conceptos o ideas que se han de atribuir *exclusivamente* al autor humano”, mas para que ni sombra pueda haber de tal peligro, bastará con añadir a los dos incisos muy pocas palabras, diciendo en el primero: Propio del hagiógrafo, y al mismo tiempo del autor principal; y en el segundo: Propio y exclusivo del autor inspirante.

O mucho me engaño, o cuantos esto lean verán que la hipótesis que suponen los defensores de la posibilidad del doble sentido literal en la Escritura, no tiene nada de absurda, y que al negar esa *posibilidad*, los defensores de la unicidad no proceden cuerdamente.

Quiero hacerme cargo de otra dificultad que contra tal posibilidad propone el P. Páramo. “Ocurre la duda” —dice— “de si en este sentido se salva la noción misma de la inspiración, pues a su expresión escrita concurre el hagiógrafo de una manera enteramente mecánica e inconsciente”. Por Dios, que ni lo veo, ni creo que nadie pueda verlo así. Que a la expresión escrita del sentido propio y exclusivo del autor divino, concorra el autor humano inspirado de una manera enteramente mecánica e inconsciente, cuando lo que parcialmente significan las palabras es sentido suyo y a la vez del Espíritu Santo, aunque este intente y quiera que algo más sobre eso quede en ellos encerrado y comprendido, que El por entonces no quiere revelar todavía claramente, y revelará más tarde ya con toda claridad, sea concurrir inconscientemente al propósito divino que a Dios no place revelarle, bien. Pero que se reduzca así su acción a una acción puramente mecánica e inconsciente en cuanto a la expresión de lo que Dios le *inspira* y escribe él divinamente inspirado, no comprendo cómo pueda decirse. También es inconsciente del todo del propósito di-

vino de significar típicamente por medio de personas y cosas, que él en sentido literal describe inspirado.

En la Sagrada Escritura se da otra ley general, que como muy bien advierte Santo Tomás, viene a ser el ulterior desarrollo de uno de los aspectos de la misma ley de acomodación, que como esta ha querido Dios seguir. Es la ley del progreso de la revelación. Procede la doctrina profética como, en general, las ciencias, partiendo de primeros principios, para llegar a las últimas y más altas conclusiones. ¿Qué tiene, pues, de improbable que a veces, en ciertas revelaciones, quiera Dios dejar consignadas implícitamente, envueltas en el velo de la oscuridad, cosas que más tarde según la oportunidad irá aclarando más y más, hasta que, llegada la plenitud de los tiempos, sean reveladas con toda claridad, dando así muestra de su sabia providencia, que paso a paso, va llevando al hombre como de la mano a las sublimes alturas de la revelación evangélica?

Por último, que esta falta de una total y perfecta acomodación de la mente divina a la humana del hagiógrafo, fundamento de la duplicidad del sentido literal, se dé a veces en la Escritura, es, según Santo Tomás, un hecho.

No quiero repetir las razones en el artículo de "LA CIENCIA TOMISTA" expuestas en confirmación de la existencia, a veces, en la Escritura del doble sentido literal y recogeré otros reparos que a esta doctrina hace el P. Páramo.

¿Que por qué, pudiendo ser doble el sentido literal, no puede ser triple, etc? Sencillamente porque son dos los autores y no son más que dos. Por eso los argumentos que se traen para probar la duplicidad del sentido literal no prueban con eficacia alguna su multiplicidad ilimitada.

¿Que, si Dios, por las palabras del hagiógrafo pudo expresar dos pensamientos, por qué no tres y cuatro, etc? Porque de hacerlo así, prescindiendo por ahora de la discutibilidad del *posse*, atendida la naturaleza del humano lenguaje, nos habrá dado en las Escrituras, en vez de una segura norma de fe y costumbres, una enorme y estrafalaria colección de acertijos, indigna de El y de nosotros.

En el artículo de "LA CIENCIA TOMISTA" creo estar bien definido cómo son, comparados entre sí, esos dos sentidos literales, cuya existencia en algunos lugares de la Escritura propugno. "Puede haber en una misma proposición dos sentidos literales *distintos* (sí, *distintos*). Ese es el caso concreto de las palabras "Filius meus es tu"; y de

otras que en varios lugares se hallan acerca de ciertas cualidades de la persona del Mesías y de su Reino. El sentido literal expresado e intentado por el hagiógrafo, no es siempre y en todo el mismo que expresa e intenta comunicar Dios, aunque sea, sí, siempre y en todo, sentido también de Dios. No son, ni mucho menos, correlativas estas dos afirmaciones: Todo sentido del hagiógrafo es siempre sentido de Dios; todo el sentido de Dios es siempre sentido del hagiógrafo.

Y no se trata en este segundo caso de sentidos consiguientes, sino de sentidos literales, distintos de los literales de los hagiógrafos; distintos, pero no independientes, inconexos, disparados; sino dependientes, conexos, coordinados, sin que por ello deje de ser enteramente inspirado el del hagiógrafo. El sentido pleno, perfecto, evangélico, que el Espíritu Santo quiso se contuviera parcial, imperfecta, implícita, y oscuramente en las palabras inspiradas del hagiógrafo, aunque este no pudiera entenderlo, y por lo tanto, no pudiera intentar expresarlo con ellas, no es propio de él, es propio y exclusivo del Espíritu Santo, que en tales casos no quiso acomodar enteramente su mente a la del hagiógrafo, sino en la parte o en el grado en que a ella quiso acomodarse, y por tanto es absurdo deducir de esto, como deduce el P. Páramo, que ese no lo intentaba expresar el Espíritu Santo. Intentó expresar ese, y lo expresó; pero a más de ese y sobre ese, intentó expresar otro y lo expresó. Y es enteramente verdad en esta doctrina lo que dice la Comisión P. B. en decreto de 18 de Junio de 1915: "Omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enunciatum, insinuatum a Spiritu Sancto", pero nunca ha dicho la Comisión P. B., como parece pretender el P. Páramo, que lo que el hagiógrafo afirma, enuncia, insinúa, sea siempre todo aquello y sólo aquello que ha de tenerse por afirmado, enunciado por el Espíritu Santo en las palabras que el hagiógrafo escribió divinamente inspirado. Esta falacia se le desliza a cada paso al P. Páramo por entre los puntos de la pluma, sin que él se de cuenta de ello. Según la doctrina católica sobre la naturaleza de la inspiración, la unión entre la causa principal y la instrumental es tan íntima, que el concepto o ideas expresadas por el autor secundario no pueden menos de ser y son, concepto e ideas (*no el concepto y las ideas*) del autor primario. Lo que expresó el profeta (no "*es lo que quiso*"), lo quiso expresar el Espíritu Santo, y por eso no pudo menos el hagiógrafo de verlo y concebirlo como el Espíritu Santo quería que se consignase por escrito, aunque algo de lo que el Espíri-

tu Santo intentaba que en esas palabras quedase contenido y consignado, ni el profeta, ni sus lectores contemporáneos como contenido lo vieran. De este modo no es necesario para explicar la interpretación que de esas palabras harán luego autores inspirados, admitir, como gratuitamente admiten algunos autores, al interpretar el Salmo 2.^o exclusivamente de la filiación divina propia y natural, una revelación de esa filiación, que presupondría la del misterio de la Trinidad.

Vuelvo a repetir que, habiendo sido durante bastante tiempo partidario de la más absoluta unicidad del sentido literal en la Escritura, he venido a parar en la duplicidad, tal como la expongo, porque no hallo otro modo de hacer una exégesis seria, digna y científica de la admirable y progresiva gradación de la doctrina revelada, principalmente en cuanto a la revelación mesiánica.

Y ahora comprenderá el P. Páramo que en verdad la repugnancia de muchos intérpretes hacia la duplicidad del sentido literal en las Sagradas Escrituras, es en ellos polvo de la exégesis racionalista, para la cual no hay en la Escritura otro sentido posible que el literal del autor humano, para ellos único autor, que sin darnos cuenta se nos paga a veces, no ciertamente en aquellos intérpretes que en lugares semejantes al Salmo 2.^o se inclinan en la interpretación hacia el extremo conservador, y los interpretan en toda la amplitud de contenido que viene a equivaler al sentido evangélico, sino en aquellos que inclinándose al extremo opuesto, los interpretan únicamente en el sentido estricto que sólo pudo ser el del profeta y sus inmediatos destinatarios. Por lo demás, creo que eso bien claramente aparece del desarrollo de todo el dicho párrafo en el artículo de "LA CIENCIA TOMISTA", sin que sea fácil caer en la confusión a que viene el P. Páramo.

Mi R. P. Páramo, puesto que concede V. "que muchas veces el hagiógrafo no percibe ese único sentido literal que V. con tantos otros propugna, con toda la claridad, y con todos los perfiles que más tarde revela Dios o el cumplimiento histórico de la Profecía hace más luminoso y perceptible"; ¿por qué no admitir la magnífica doctrina de Santo Tomás, tan fundada teológicamente y tan útil para resolver múltiples y graves dificultades en la exégesis de la progresiva revelación, principalmente del mesianismo? ¿Qué dificultad o inconveniente ofrece esa distinción de dos sentidos literales en la Escritura, "uno literal histórico, propio del hagiógrafo al mismo tiem-

po que de Dios; otro literal evangélico, o como quiera llamársele, pero en verdad distinto de aquel, propio solamente del Espíritu Santo, no conocido ni intentado por el hagiógrafo, a quien por no convenir así a su providencia sapientísima, ni al estado de los destinatarios inmediatos de tal revelación, no quiso dar Dios a conocer por entonces, queriendo, sin embargo, que en las palabras que bajo su acción inspiradora escribió el hagiógrafo, quedase oscura e implícitamente consignado, para que cuando más tarde en posteriores revelaciones, bien del A. T. todavía, ya y principalmente del N. T., y en la realización histórica del acontecimiento profetizado, llegase a revelarlo con toda claridad y plenitud, se viese que nuclearmente y bajo velos, todo eso estaba ya anunciado y consignado en la primitiva revelación? No se trata sólo de un mismo y único sentido, son dos sentidos distintos, llámense como se llamen, pero jamás como llega V. a decir, "contrapuestos", siempre convergentes, siempre íntimamente relacionados entre sí. ¿Qué peligro ofrece en la aplicación práctica para la exégesis bíblica un sentido a veces exclusivo de Dios, ni entendido ni intentado por el hagiógrafo, a cuya mental deficiencia como instrumento suyo, no quiso Dios acomodarse del todo por entonces, porque no convenía a su Providencia?

Voy a terminar ya, y lo haré tomando en cuenta el párrafo final del artículo de "Sal Terrae". "Si en algún caso concreto se probase con argumentos positivos la necesidad de admitir un doble... sentido literal, no tendríamos dificultad en admitirlo".

No veo claramente qué clase de argumentos es la que pide el P. Páramo. Comprenda que, siendo ese doble sentido literal, cosa cuya existencia depende única y exclusivamente de la divina voluntad, por modo semejante a lo que sucede con el sentido típico, sólo argumentos parecidos a los que aducimos para probar en un lugar la existencia del sentido típico, podemos aducir para probar en algún lugar la existencia del segundo sentido literal, el evangélico. Por lo general, lo mismo en uno que en otro caso, la interpretación posterior de autores divinamente inspirados. Que lugares de estos hay no pocos, creo haberlo probado en el artículo de "LA CIENCIA TOMISTA", y espero ponerlo más claro en una obrilla que con el título de "EVANGELIO PROFÉTICO o ESTUDIO SOBRE LAS PROFECÍAS MESIÁNICAS" no tardará, D. m., en ver la luz.

Un ruego final al R. P. Páramo. Que de su parte no dé con esto por roto el hilo que ha tenido la gentileza de tender entre los dos.

Que con toda libertad y sinceridad siga exponiéndome sus reparos, a que yo haré lo posible por contestar, viendo de resolverlos. Que sigamos ambos honrada y desapasionadamente laborando por llegar a la coincidencia en punto de tan capital importancia, y finalmente que perdone que la natural sequedad de mi temperamento haya hecho que este artículo no se halle saturado de las mismas muestras de afecto y consideración que él hacia mí manifiesta y que yo tengo muy en el fondo de mi alma para con él, aunque no haya correspondido a ellas cumplidamente, a pesar de que tan sinceramente y de corazón se las agradezco.

E. NÁCAR.

BOLETÍN DE FILOSOFÍA MORAL

I.—Unidad de la Ciencia Moral

La Moral, ciencia práctica.—El punto de partida para la enseñanza sistemática de cualquier disciplina es señalar su propio campo y los extremos precisos hacia donde se dirige y hasta donde se extiende su radio de acción. Pero no es hoy tarea fácil. Empezamos por encontrar derruidos los muros mismos del concepto de ciencia, por los cuales han saltado, en su furia destructora, el *positivismo* y el *subjetivismo* modernos. El concepto clásico de ciencia ha sido vulnerado, alargándolo o restringiéndolo arbitrariamente, y las notas esenciales con que nuestros mayores le distinguían no son reconocidas. “Tener ciencia de una cosa —dijo Aristóteles— es conocer su causa real, saber que ella es su causa y que no puede ser de otro modo”. (Post. Analyt., I, 2). En este sentido *subjetivo*, el verdadero conocimiento científico tiene tres propiedades esenciales: primera, ser conocimiento *cierto*, fruto de la demostración; segunda, ser conocimiento *universal* o de una cosa necesaria, de modo que los hechos aislados, singulares y contingentes, en cuanto tales, no pueden constituir ciencia, sino las relaciones y leyes universales que se extraen y siguen de esos hechos particulares; y tercera, ser conocimiento de la *causa o razón* propia e íntima, próxima y cierta, que explica la naturaleza y las leyes de los hechos conocidos. De esta forma, la ciencia, en su acepción clásica, es conocimiento cierto y evidente de una cosa necesaria por su propia causa, o sea, adquirida por demostración. Mas en el nuevo concepto que se nos ofrece, la ciencia no rebasa los datos puramente sensibles, ni nos dice más que el *cómo* de los fenómenos, formulando las leyes que expresan los nexos o sucesiones constantes de los mismos. Por lo tanto, sistema científico, o ciencia en sentido *objetivo*, no puede significar, como significaba para los maestros de la filosofía tradicional, un conjunto de conclusiones ciertas, razonadas y lógicamente ordenadas, que se han deducido de unos mismos principios, con un mismo método y acerca del mismo objeto.

En el campo de la Moral se han multiplicado las ciencias, o al menos la aplicación de este calificativo, pero no abunda la precisión al determinar los límites propios de cada una, su unidad, dependencia o independencia y, en suma, las relaciones que entre sí deben guardar. Baste recordar la llamada *Filosofía del Derecho*, sin descender a sus diversas ramas, la *Sociología*, la *Política* y la *Economía Política o Social*. ¿Qué relaciones tienen con la Filosofía Moral? ¿Son ciencias independientes o más bien partes subordinadas de ella?

La Filosofía tradicional establece con criterio firme la *unidad* y la *distinción específica* entre las ciencias por los diversos grados de abstracción de la materia sobre que versan, o sea, por sus *objetos formales quod y quo*, ya que el "*formaliter*" de esos objetos lo constituye el grado particular de abstracción en que cada uno se halla.

La *Ética* o *Filosofía Moral* — *ἠθικὴ φιλοσοφία* o *moralis philosophia*, que tradujeron los latinos— es la "ciencia de las costumbres" "o de las acciones humanas". Ciencia que ordena la vida y las acciones del hombre hacia su verdadero fin, bien o felicidad.

Su *objeto material* abarca *todas las acciones humanas*, es decir, toda la actividad libre y voluntaria o deliberada del hombre: "El sujeto de la Filosofía Moral —dice S. Tomás— es la operación humana ordenada a su fin, o sea, el hombre en cuanto que obra voluntariamente por un fin (I Eth., lect. 1.^a, n. 3).

De una manera próxima e inmediata mira al mismo hombre obrando deliberadamente y a todos sus actos naturales libres, tanto internos como externos; remotamente, alcanza todos los objetos y seres corporales y espirituales, de orden natural, sobre los que versa esa actividad del hombre. Cuando se dice que el objeto material de esta ciencia es el "*ens morale*", i. e. *quodlibet ens quod ad actum liberum refertur*, ya se entiende que se trata del ente moral *natural*, o sea, lo que podemos alcanzar por la luz de la razón. Así los ángeles ya quedan excluidos. Algunos modernos señalan como objeto directo y principal de esta ciencia la *regla de moralidad*, abarcando preferentemente estos dos problemas: naturaleza y fundamento del bien y naturaleza y fundamento de la obligación. En consecuencia, de los actos humanos trataría de manera indirecta y remota. No parece exacta esta manera de expresarse. El sujeto propio de la Filosofía Moral es el hombre como ser libre y, por tanto, toda su actividad deliberada. La moralidad —orden, bondad o malicia de los actos hu-

manos— es una propiedad “sui generis”, que se deduce y aplica al sujeto real de esos actos. De otro modo, el filósofo moralista vagaría en un mundo puramente abstracto e irreal, sin contacto con su propio sujeto y sin apoyo en la experiencia en que debe basarse, como lo hace Sto. Tomás (1).

El objeto *formal quod* de la Etica, es decir, el aspecto primario y particular que esta ciencia considera en los actos humanos, es su *moralidad o su ordenación al último fin natural*. La moralidad no es una propiedad física de los actos humanos, sino una propiedad singular, que consiste en el orden o relación de conformidad o disconformidad de esos actos con su norma o regla, bien sea próxima = la razón humana, o bien remota, y última = la *razón divina*, que también decimos último fin y bienaventuranza. En virtud de esa conformidad o disconformidad con la regla moral, los actos son buenos o malos.

El objeto *formal quo* —medio o modo por el cual conocemos la moralidad de las acciones humanas, es la *luz de la razón*, en concreto, *los primeros principios prácticos de la razón*. La razón es medio universal para la ciencia humana. Los primeros principios de la razón práctica son el medio especial y propio que requiere la ciencia moral para alcanzar el conocimiento cierto y evidente de su propio objeto.

En resumen, tenemos la definición esencial de la Etica, que ya nos legó Sto. Tomás: *Es la ciencia que estudia las acciones humanas (obj. material), en cuanto son ordenadas entre sí y a su fin (obj. formal quod), procediendo bajo la luz de los principios de la razón práctica (obj. form. quo)*.

Tiene todos los elementos para ser verdadera ciencia. Objeto propio y determinado, *principios* también propios, aparte de los que toma de otras ciencias a las que se subordina; y siguiendo su *método* sintético-analítico o inductivo-deductivo establece con certeza multitud de *conclusiones* verdaderas. No alcanza la certeza absoluta o metafísica, pero basta para obtener verdadero conocimiento científico, la *certeza moral*. Es suficiente porque “ut in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat” (2-2, 70, 3).

(1) 1-2, q. 1, a. 1; I Pol., lect. 1; De Malo, q. 3, a. 3; De Verit., q. 24, a. 1, ad 18.

La Filosofía Moral es *ciencia práctica*. Aristóteles y Sto. Tomás (II Eth., lect. 2; I Eth., lect. 1 y 2; II Metaph., lect. 2) y con ellos la tradición escolástica lo vienen repitiendo. El criterio fundamental para distinguir la ciencia especulativa de la práctica es el *fin* a que cada una se ordena. Es el mismo criterio con que distinguimos el entendimiento especulativo del práctico. “Intellectus igitur speculativus habet pro fine veritatem quam considerat” idest “ipsa veritatis consideratio”. “Intellectus practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem” (2).

La ciencia especulativa tiene por fin la verdad, “ipsum scire”; en cambio la práctica se ordena a la operación (3). Pero no debe olvidarse la proporción que se exige entre el fin a que se ordena la ciencia y su materia u objeto propio. Por lo cual dice Sto. Tomás: ‘Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt: unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem: et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distinguere’ (4). En consecuencia, la ciencia especulativa se distingue “formaliter” *por parte del objeto*, el cual no es operable ni puede ordenarse a la operación. Si se intentara ordenarlo a la operación no habría tal ciencia o conocimiento cierto y evidente: “stultus enim esse videtur —dice Aristóteles— si quis eligit ea quae nullo modo is qui vult per se agere possit, ut si qui velit historiorem illum vel athletam superiorem discedere” (5). El objeto especulativo, pues no puede considerarse de un modo práctico y así concluye Sto. Tomás: “scientia quae est speculativa ratione rei scitae, “*est speculativa tantum*”. (De Trinit., l. c.)

La ciencia práctica se distingue “formaliter” *por razón del fin*. Pero como el objeto ha de estar en proporción con él, “oportet practicarum scientiarum esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit”. La ciencia práctica exige más que la especulativa: su objeto ha de ser operable. Mas este objeto operable puede considerarse de un modo práctico, o sólo de un modo especulativo. Si el objeto operable se

(2) In Boët., de Trinit., q. 5, a. 1; I, q. 14, a. 16; I, q. 79, a. 11, ad 2; III, Sent., dist. 23, q. 2, a. 3, qcl. 2.

(3) II Metaph., lect. 2.

(4) De Trinitate, l. c.

(5) III Eth., lect. 2.

considera de modo práctico, como ordenado a la operación, tenemos la ciencia "*simpliciter practica*", según Sto. Tomás: *scientia vero quae ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica*. (De Trinit., l. c.)

Pero ¿y si el objeto operable se considera solo de modo especulativo? Esta distinción por razón *del modo* de considerar el objeto operable, la recuerda el santo en la I P., q. 14, a. 16, al señalar una ciencia que "est secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica", y que algunos autores llaman *mixta*. El santo Doctor pone este ejemplo: "ut puta si aedificator consideret domum, definiendo et dividendo et considerando universalía praedicata ipsius: hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt". Esta ciencia —dicen— no es especulativa porque su objeto es operable, y en esto conviene con la ciencia práctica; tampoco es práctica, porque su fin es la especulación, y en él conviene con la ciencia especulativa.

La Filosofía Moral —en expresión de Sto. Tomás— es práctica por el objeto y por el fin. El fin de la moral es hacernos buenos por la adquisición de la virtud. "Praesens negotium, scilicet moralis philosophiae, non est propter contemplationem veritatis, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus hujus rei veritatem; sed ad hoc, quod acquires virtutem, boni efficiamur" (6). Y para más asegurar su pensamiento distingue en la misma ciencia práctica una parte *teórica* y otra *práctica*, según que su objeto operable se ordene a la operación *remota* o próximamente: "Theorica dicitur illa pars quae docet principia ex quibus homo dirigitur in operationem, sed non proxime". Pero advirtiéndole que no por esto debe llamarse ciencia especulativa: "Unde non oportet ut si alicujus activae scientiae aliqua pars dicatur *theorica*, quod propter hoc illa pars sub speculativa scientia ponatur". (De Trinit., l. c. ad 4).

Sobre este tema ha publicado en la *Revista de Estudios Políticos*, D. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, un interesante artículo acerca de "*Juan de Santo Tomás y la ciencia moral*" (7). El ilustre tomista lisbonés, cuyo centenario se celebra este año, de-

(6) II Eth., lect. 2.

(7) Separata del núm. 18 de la «Revista de Estudios Políticos».—Madrid, 1944.

fiende el carácter puramente especulativo de la Moral en cuanto ciencia, admitiendo su influjo práctico en la vida del hombre, cuando se le añade la virtud de la prudencia (8). El Sr. Palacios, después de estudiar el texto del autor en su contexto, recuerda la interpretación de Maritain, Ives Simón y León Thiry sobre el mismo, expone la opinión de Sánchez Sedeño, precursor de Juan de Santo Tomás y da, por fin, su parecer suscribiendo la doctrina de éste, que no cree irreconciliable con la tradición peripatética y tomista.

Maritain, para quien la ciencia moral es especulativamente práctica, interpreta a Juan de Sto. Tomás colocándole dentro de la corriente común del tomismo (9).

Este parecer de Maritain es rechazado por Ives Simón y por León Thiry, según los cuales Juan de Sto. Tomás asigna a la ciencia moral un carácter *puramente* especulativo y rompe en este punto con la opinión común de los tomistas (10).

Juan Sánchez Sedeño, O. P., a quien cita reiteradamente Juan de Sto. Tomás y que estudia detenidamente la cuestión de si las ciencias morales son prácticas o especulativas, sienta estas dos conclusiones:

1.^a "La filosofía moral es especulativa y no es práctica".

2.^a "Al conocimiento especulativo, que es el fin de esta ciencia, sigue a veces una operación virtuosa, y por una razón más fuerte que al conocimiento del alma racional [esto es, de la Psicología], y así la operación recta está vinculada más estrechamente con esta ciencia especulativa que con las restantes" (11). Sánchez no se presenta como disidente dentro del Aristotelismo, antes interpreta al Estagirita y a Sto. Tomás en armonía con su opinión. Dicen ellos que el fin de la moral es la acción. Este fin, responde, no es primario, sino secundario y accidental de la Etica. Afirman que es ciencia "*simpliciter*" práctica, mas no debe entenderse de la Etica, sino de la prudencia

(8) *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Lógica, II P., q. 1, a. 4 (Ed. Reiser T. I, p. 276, b. 34); q. 27, a. 1 (ibid. p. 826, b. 44).

(9) *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir* 2, annexe VII, p. 881.

(10) YVES SIMÓN: *Critique de la connaissance morale*, n. 20, nota. p. 30.

LEO THIRY: *Speculativum-practicum secundum Sanctum Thomam*, Roma, 1939, c. III, § 2, p. 62-63.

(11) *Lógica magna*, Salamanca, 1600. Lib. I, quaest. prooem., quaest. XIV, p. 83 sigs.

sobreañadida a la Ética, y que es la que aplica a la operación. No lo dicen de la ciencia moral *sola*, sino incluyendo la prudencia.

El P. Gredt reproduce esta misma doctrina (12) y el Sr. Palacios expresa así su parecer: "En mi opinión, si concedemos que la Ética es una ciencia en sentido estricto y riguroso —y lo concedemos—, no podemos hacerlo sin reconocer la razón que anima a los partidarios del carácter puramente especulativo de esta ciencia" (p. 568). ¿Puede conciliarse esta afirmación con los testimonios de Aristóteles y Sto. Tomás? "En mi opinión —responde— no resulta imposible" (p. 569).

Sin duda que la moral, en cuanto ciencia, tiene por fin inmediato "scire". No es inmediatamente práctica como la sindéresis y la prudencia. Por razón del fin es mediatamente operativa, es decir, mediante el hábito de la prudencia. Como ciencia no considera las cosas particulares en cuanto particulares. No obstante, su denominación y carácter práctico, al menos con relación a otras ciencias, como la Psicología y la Metafísica, no puede negarse por razón de su *objeto*, que es *operable*, es decir, los actos humanos; y aún también por razón de su fin *mediato*, que es la *operación recta*, pues "intellectus practicus veritatem cognoscit sicut speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus" (13). Se llama ciencia *activa*, "qua instruimur ad recte exercendum operationes, quae *actiones dicuntur*" (14). El hecho de que la materia operable la considere de un modo universal y especulativo, o sea, que tenga una parte teórica, no autoriza, según Sto. Tomás, para llamarla especulativa: "Unde non oportet ut si alicujus activae (idest practicae) scientiae aliqua pars dicatur *theorica*, quod propter hoc illa pars sub speculativa scientia ponatur" (15).

Moral y Derecho.—La Filosofía Moral abarca la actividad del hombre en toda su extensión: lo mismo actos internos que externos. Pero no estudia la entidad física de esos actos, sino el orden que deben guardar al último fin: la conformidad o inconveniencia con la norma o regla que debe servirles de guía.

(12) *Elementa philosophiae aristotolico-thomisticae*, ed. 4, I, n. 103.

(13) I, q. 79, a. 11, ad. 2.

(14) S. Thomas, in XI Metaph. lect. 7. n.º 2353.

(15) De Trinit, q. 5, a. 1, ad 4. Cfr. P. RAMÍREZ: *De hominis beatitudine*, tm. I, n. 93 y 140.

El proceso pedagógico en el conocimiento y exposición de una materia exige que se proceda de lo imperfecto a lo perfecto, del conocimiento confuso al conocimiento claro y preciso. Por eso la moral —según Sto. Tomás— debe proceder del conocimiento universal de su objeto —que es conocimiento imperfecto y confuso— al conocimiento particular, en que el anterior se va aplicando y esclareciendo (16).

La primera parte, *Moral universal*, considera los actos humanos en sí mismos en cuanto dicen orden al último fin, estableciendo los principios generales.

La segunda, *Moral especial*, estudia el orden de esos actos a los fines intermedios, aplicando los principios generales establecidos a las diversas relaciones que nacen de esa actividad de los hombres entre sí como individuos y como miembros de la sociedad. Santo Tomás, interpretando a Aristóteles, subdivide esta parte en otras tres, según que se considere el orden de los actos al bien de una persona = moral *Monástica*; al bien común de la casa o familia = moral *Económica*; y al bien común de la sociedad = moral *Política* (17). Como los fines o bienes de cada una son diversos, también lo deben ser los hábitos que por ellos se especifican.

Siguiendo los mismos principios del Maestro, es aceptable la subdivisión de la *Moral especial*, en *Moral individual* que considera las acciones del hombre como individuo, o sea, los derechos y deberes que encarnan las acciones del hombre como persona particular; y en *Moral social*, que estudia las relaciones sociales, es decir, los derechos y deberes del hombre como miembro de la sociedad, dando lugar a otras subdivisiones, según el aspecto que se considere en esas acciones y las diversas sociedades en que se coloque al hombre. De esta forma la unidad y predominio de toda la ciencia Moral se dibuja y salva fácilmente.

Entre los autores modernos escolásticos ha predominado la división de esta ciencia en *Ética* y en *Derecho Natural*, que puede ser *individual* y *social*, y éste, a su vez, *doméstico*, *civil* e *internacional*.

Desde luego, para ellos, el motivo de admitir esta división no es el que tuvo Thomasius para introducirla, o sea, la separación total entre Moral y Derecho. Reconocen que la Moral comprende la rectitud natural de las acciones humanas bajo todos sus aspectos, y por

(16) 1-2, q. 6, in prooen.

(17) In I Eth. lect. 1, n. 6; 1-2, q. 47, a. 11, sc.

tanto también contiene la rectitud de la justicia, que es el objeto propio del derecho y orden jurídico. No falta quien rechaza y acusa de falta de lógica esta división, precisamente por no ser cosas opuestas la Moral y el Derecho natural, ya que éste es una parte de aquella. Es cierto que no existe oposición, pero entre ambos conceptos de rectitud moral y rectitud propia de la justicia hay suficiente distinción para establecer según las reglas de la lógica la división propuesta. Bien entendida, pues, no difiere en la substancia de la anterior, que puede preferirse porque hace resaltar más la unidad de la materia.

Las relaciones entre la Moral y el Derecho es campo viejo de batalla. Los *especialistas* han llegado a hacer de la llamada *Filosofía del Derecho* una ciencia universal independizando y desorbitando manifiestamente su programa.

En la posición aristotélico-tomista el Derecho *es parte esencial integrante y subordinada de la Moral*. No pueden separarse, aunque no se confundan ni identifiquen. El objeto propio del Derecho es el orden y rectitud de las relaciones externas que los hombres deben guardar entre sí y respecto de la sociedad. No hay que olvidar que los actos externos que establecen esas relaciones de justicia han de ser propios del hombre y, por tanto, voluntarios y libres, lo que quiere decir que participan del acto intrínseco, cuya prolongación y manifestación vienen a ser. La Moral considera directamente el orden de todos los actos al último fin, mientras el Derecho mira de modo inmediato al fin humano; al cual se dirige el hombre en sus relaciones sociales, pero este fin humano está a su vez subordinado y dice orden necesario de dependencia al fin último. La coacción no es elemento esencial constitutivo del derecho, aunque sea una propiedad radicalmente necesaria y esencial del mismo. Toda obligación —y el fundamento de la coacción física también— arranca de la ley natural impuesta por el autor de la naturaleza. El Derecho también obliga en conciencia, y puede existir sin que se exija su cumplimiento por la fuerza física muchas veces. Por otra parte, la Moral no excluye, en absoluto, la fuerza física para imponer sus deberes.

En este campo, como en tantos otros en que el pensamiento actual español reanuda la verdadera tradición patria hemos de hacer constar que los Catedráticos más prestigiosos de nuestras Universidades han entroncado nuevamente el pensamiento ético-jurídico en

la robusta corriente aristotélico-tomista. Sólo citaremos hoy dos ejemplos.

JOSÉ CORTS GRAU, Catedrático de la Universidad de Valencia, en el Prólogo de su libro *Principios de Derecho Natural*, dice: "Estamos de vuelta de tantas teorías que han fracasado, más por inocuas que por heterodoxas. De vuelta del empirismo y del racionalismo y de las acrobacias formalistas; de la miopía de quienes consideran el Derecho como un precipitado de los hechos, y del delirio de quienes llevan anclas de lo real y se lanzan a bogar en el vacío, como aquellas palomas de que habla Kant en su *Crítica de la razón pura*" (18). Este libro del Sr. Grau, que "queda reducido a las ideas matrices, en ocasiones incluso esquemas fundamentales", como guión orientador de los estudiantes que se asoman al mundo jurídico, es verdaderamente notable por la solidez, firmeza y precisión de ideas, expresadas con grande sencillez y claridad. Esto procede de un criterio de verdadero maestro: "Sigo escribiendo —dice— con el mismo afán con que explico, cada día más curado de prurito de novedades y alambicamientos, y más preocupado por la formación de los alumnos, con la conciencia viva de que tenemos en nuestras manos el destino de una generación decisiva en el mundo" (p. 7).

Nos ceñimos a entresacar algunas ideas sobre el tema, que él estudia en este libro bajo el epígrafe: *Derecho, Moral y Justicia*, señalando la diferenciación conceptual entre norma moral y jurídica, y la conexión del Derecho y Moral en la vida humana. En cuanto a la separación total entre Moral y Derecho, que adquiere carta de ciudadanía universal con Kant y se propaga en alas de las plumas de tantos discípulos y matizadores suyos, escribe: "El error estriba en establecer divisiones tajantes donde sólo caben acotaciones. En nuestro mundo espiritual la división rotunda suele traer un no sé qué de mutilación, de corte quirúrgico, en que el muñón queda dolorido de ausencias esenciales" (p. 30).

Puntos de distinción: "Hay mucho de verdad al afirmar que el Derecho mira más a lo externo y la Moral al temple interior... Quizá acertáramos diciendo que el Derecho examina las intenciones y los estados de ánimo en cuanto de cerca o de lejos afectan a relaciones sociales exteriores. Mientras que la Moral

(18) J. C. GRAU: *Principios de Derecho Natural*, Editora Nacional, 1944. Un volumen de 313 págs. Precio: 25 ptas. Prólogo, pág. 5.

juzga el acto exterior en cuanto atestigua o corona o desmiente otro interior: pensemos, v gr., en la limosna o en la mentira" (p. 31).

"Santo Tomás ya advertía cómo la regla moral dirige al hombre en cuanto ordenado directamente a Dios, y la regla jurídica, en cuanto ordenado al bien común" (ibid.)

"Todos los actos humanos caen bajo la Ley moral; bajo la jurídica, tan sólo aquellos cuyo objeto es *lo suyo*" (pp. 31-32).

"La norma moral implica obligación para el sujeto; la jurídica, para un ser correlativo del sujeto de derecho" (p. 32).

"Rasgo fundamental del Derecho es la alteridad. En cambio, la Moral existiría aunque sólo hubiera un hombre sobre la tierra" (ibid.).

"Por eso también el Derecho tiene dimensiones temporales y la Moral una proyección de eternidad" (ibid.)

"Como es certera la distinción desde el ángulo de la coactividad: no cabe duda que la Moral queda más a merced de la conciencia y el Derecho tiene tras sí el aparato coactivo. Pero no nos confundamos caracterizando las leyes morales como autónomas y las jurídicas como heterónomas" (p. 33)

Es claro que hay distinción. Por eso mismo importa "guardarnos de una reacción simplista que se ha abierto camino. Algunos autores germanos tienden a fundir el orden jurídico y el moral, y políticos preclaros han proclamado que Moral y Derecho son una misma cosa" (p. 34).

Pero distinción no es separación ni menos oposición: "Con todo ello comprendemos —dice el Sr. Grau— que las distinciones no puedan llevarnos a la separación radical. Ni metafísica ni psicológicamente pueden divorciarse ambos órdenes, porque ello implicaría el desconcierto del orden universal; en otros términos, la quiebra de la unidad divina y de la unidad humana, la dilaceración de nuestra propia naturaleza" (p. 33-34).

Por eso "quizá nuestra misión actual haya de ser la de destacar el entronque y no las diferencias. El Derecho, mejor que un círculo concéntrico dentro de la Moral (según el conocido esquema), es un sector de ésta" (p. 35).

Por aquí ve el lector cómo el Sr. Grau "supera aquella visión que arranca de los sofistas, y al cabo de siglos cunde al viento del Protestantismo en una trayectoria donde cabría señalar a Melancton, Hugo Grocio, Puffendorff, Thomasius, Kant, con la secuela innumera

de casuistas, dramaturgos fáciles, etc., entretenidos en presentar casos de conflicto entre el Derecho y la Moral" (p. 34).

No se puede dividir al hombre vivo y señalar zonas aisladas e independientes en él. Hay que estudiarlo y valorar toda su actividad en su integridad humana. El hombre es ser específicamente distinto de los demás seres y sus actos propios de hombre llevan un sello específico, grabado en el principio de Sto. Tomás: "*Homo in quantum homo est ens morale*".

JOAQUÍN RUIZ-GIMÉNEZ, que acaba de ganar brillantemente la Cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla, es un joven profesor cuya sólida preparación científica queda bien acreditada en sus dos libros *La concepción institucional del Derecho*, y *Derecho y vida humana* (19). Sólo queremos hojear este último. Libro breve y denso, macizo de erudición, cuyo desarrollo gira sobre este doble epígrafe: *Hombre, Comunidad y Derecho*, y *Derecho y plenitud de vida humana*. La línea general es un entretregido de textos de Sto. Tomás, cuya substancia exprime Ruiz-Giménez demostrando la perenne vitalidad de la doctrina del Doctor común "sobre el Derecho y sus entronques en la total existencia humana". El autor se propone darnos un concepto *plenario* del Derecho: "...al término del camino nos aguarda un concepto *plenario* del Derecho y de su papel en la vida humana —en la verdadera e inmensa vida humana—, infinitamente más fecundo, estimulante y gozoso que aquella fría y triste imagen a que trataron de acostumbrarnos los formalistas con su hura aseptia o lo positivistas con su achatada terrenidad" (p. 116).

Con criterio filosófico a lo clásico, Ruiz-Giménez toma sus principios del orden objetivo y experimental, que es fundamento inmovible de la filosofía perenne. Toma al hombre como es, ser vivo, y lo encuadra dentro del orden universal que regula la Ley Eterna, examinando ese orden en sus cuatro aspectos principales: orden *cósmico*, orden de los seres vivos, orden *moral* y orden *social*. En la primera parte de su trabajo afirma la realidad de esos dos órdenes, *razona*, a la luz del Angélico, su razón de ser, señalando el puesto que

(19) JOAQUÍN RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS: *La concepción institucional del Derecho*. Instituto de Estudios Políticos.—Madrid, 1944. Tomo de 489 págs. Precio: 50 ptas. *Derecho y vida humana*. Instituto de Estudios Políticos.—Madrid, 1944.—Un volumen de 257 págs. Precio: 25 pesetas.

corresponde al hombre, ser racional y social, dentro de ellos, para concluir fijando el objeto propio del Derecho. "En sentido primario y propio —repetimos— lo justo, el Derecho, dicen relación entre supuestos diferentes, pluralidad de términos en presencia, alteridad, en suma, porque por su esencia son conceptos que implican una comparación o acoplamiento de igualdades..., encarnadas en personas humanas que comunicantes por sus acciones exteriores han de quedar racionalmente *rectificadas*, según un módulo determinado por el objeto exterior en que convergen. Mas como esas mismas *relaciones objetivadas* entre personas constituyen la trama de la sociedad, tiénese que el Derecho es *forma* o idea arquitectónica de ésta, factor ontológico, inherente a la existencia comunal e inseparable de ella... Es, pues, en *esta necesidad de mantener trabada y en orden la convivencia social*, exigida a su vez por elevados impulsos de la naturaleza humana, donde propiamente radica el verdadero y último fundamento del Derecho..." (págs. 85-88).

Insiste, Ruiz-Giménez, en "que es menester apoyar, de manera inmediata, la fundamentación *tomista* del Derecho, más en la necesidad de mantener el orden social —camino de perfección— que directamente en el deber que sobre cada hombre pesa de dirigirse libremente a su fin y en el reconocimiento para ello de una esfera intangible de facultades-motivación "subjetivista", frecuente en obras del tronco neoescolástico..." (pág. 88 en nota).

De esta forma... "la esencia del orden jurídico es reducir a unidad los actos de los hombres asociados, rectificándolos y ajustándolos para producir un estado de seguridad y bienestar colectivos en que la personalidad individual de cada uno obtenga los medios y condiciones convenientes a su adecuado perfeccionamiento..." (pág. 94).

En este orden de acciones exteriores, el Derecho abarca las relaciones de los hombres entre sí como individuos y las relaciones entre cada uno y el todo social de que forma parte (pág. 95).

Con lo que hasta aquí va dicho, tal vez bastara para nuestro particular intento, puesto que tenazmente subrayado queda el engarce ontológico indesoldable entre Derecho y Comunidad, entre justicia y vida social, premisa de la que luego habrán de extraerse fundamentales consecuencias..." (pág. 97).

Las relaciones entre la Moral y el Derecho, su unidad y su deslinde, es el tema de la segunda parte de este estudio. Como pensa-

miento central resalta la unidad substancial entre ambos: "Lo que acaba de exponerse es nueva confirmación del teorema que inspira estas páginas: el teorema de la esencial moralidad del Derecho, como orden de la conducta de seres racionales y libres, implantados natural o convenientemente en un plano de convivencia..." (pág. 143). Su razonamiento sigue la lógica del principio sentado sobre el fundamento primariamente social del Derecho: "Establecido así que la comunidad es necesaria para el perfeccionamiento del ser humano, porque en ella, se educan la razón y la voluntad y se fomenta el ejercicio de la virtud..., ya es forzoso y lógico establecer que *el Derecho coopera de manera esencial al logro del postrer fin de la persona humana*, en cuanto es regla que encauza la coexistencia y determina imperativamente el efectivo concurso de todos los miembros al bien común, a ese bien común donde se encierran las condiciones indispensables para escalar a la beatitud" (pág. 130).

La caracterización y emplazamiento ontológico del Derecho queda definido "por las notas de *alteridad y objetividad, servicio al bien común* y, en cierto sentido, *exigibilidad* coactiva, suficientes para que resulte delimitado frente a otras normaciones de la conducta, pero nunca motivadoras de que se produzca divorcio entre la justicia estricta y las demás virtudes, ni corte o desgaje alguno dentro de la trabada órbita del orden moral, que abarca en su cuajada plenitud la vida del hombre, tómesese a éste en su personal intimidad o tómesese en su social proyección" (pág. 150).

Del proceso de esta doctrina en la historia de la Filosofía, proceso "que bien puede llamarse "laicización" de la vida", hace un interesante resumen en el penúltimo punto: *el Derecho y los otros órdenes normativos de la conducta* (pág. 143 sigs.) En cuatro grupos principales y elásticos sintetiza las variadas y opuestas corrientes desde las que se ha señalado el deslinde entre la Moral y el Derecho: "el de atención al *ámbito* regulado o, cuando menos, al *rasgo predominante* de éste, que es tomado primariamente en cuenta; el de consideración de la *fuerza* o raíz última de obligatoriedad de la norma; el de la *manera* o *forma* de realizarse la regulación, y el del *fin* perseguido por ésta" (pág. 162).

La posición media y acertada ha de reintegrarse "a la radical y sustantiva realidad del *hombre* a secas, como ser racional y libre disparado hacia un único y supremo destino" (pág. 191). Tampoco pue-

den negarse los “*finés intermedios*, de empresas subalternas que requieren métodos e instrumentos peculiares para su pertinente y, las más de las veces, necesaria realización” (ibid). De ahí la consigna: “no confusión ni separación, sino *unidad en la diversidad*... Una armoniosa jerarquía de circunferencias de radio dispar, pero concéntricas pivotando sobre el gozne del último destino del hombre; o, lo que es lo mismo, en el área del Orden moral, tan amplia como el vivir humano, y sobre su mismo eje, las áreas inscritas de unos círculos más breves, a guisa de ordenaciones parciales de aquel mismo vivir”. (pág. 194).

Resalta, Ruiz-Giménez, los rasgos de objetividad y alteridad o “socialidad” del Derecho, subrayando su efectiva comunicación con la Moral. De modo que “mientras la *ordenación moral general* busca la íntegra “santificación” de la persona, rectificando toda su conducta en referencia inmediata al fin último, esa *ordenación moral especial* que es el Derecho, intenta *de manera próxima el enderezamiento y ajuste de la conducta social de los hombres, y sólo remotamente contempla aquella enhiesta meta de la total perfección*” (pág. 194).

Afirma, finalmente, Ruiz-Giménez, que “puede y debe sostenerse que el Derecho es un sector de la Moral y, en consecuencia, *la Filosofía jurídica, parte de la Filosofía moral*, sin por eso negar sustantividad a la primera ni desconocer sus exigencias, como tampoco las de la Ciencia jurídica, que le queda subordinada..., pero sin disolverse en un puro capítulo de la misma ni perder de vista problemas peculiares que exigen un específico tratamiento” (pág. 193 en nota).

Moral y Sociología.—¿Cuál es el objeto propio, el método y el carácter de la sociología como ciencia particular? Ardua cuestión.

En la excelente *Revista Internacional de Sociología* se han publicado algunos trabajos sobre el tema. SALVADOR MINGUIJÓN, Catedrático de la Universidad de Madrid, titula sus dos trabajos “*Sobre el objeto de la Sociología*” (20). LUIS LEGAZ Y LACAMBRA, Catedrático de la Universidad de Santiago, aborda el tema bajo el epígrafe *Sociología y Filosofía* (21).

(20) *Revista Internacional de Sociología*.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas.—Instituto «Balmes» de Sociología—Volumen III, Octubre-Diciembre de 1943, núm. 4, y volumen V, Abril-Junio de 1944, núm. 6.

(21) *Rev. Inter. de Sociología*. Vol. V., Abril-Junio de 1944, 6, págs. 35-57.

FRANCISCO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-PUERTAS, Doctor en Derecho, hace una interesante exposición, clara y precisa, del *Sistema Sociológico de Durkheim*, del que no nos vamos a ocupar aquí, pero que citamos por el interés que nos merece la crítica que Sánchez-Puerta hace del mismo (22).

Señalar la estructuración, que diríamos, de la Sociología como ciencia no es cosa fácil. Si en algún lugar tiene aplicación lo de "tot sententiae, quot capita", éste bien puede disputarse el primer puesto. En una cosa están acordes los Sociólogos, en que "la confusión que sobre esto se ha producido no ha podido menos de proyectar sobre la Sociología una sombra y en ocasiones puede decirse que se rozó el campo de lo ridículo" (Minguijón, n. 4, p. 5). "La Sociología —dice Lacambra— a puro de querer serlo todo, terminó por no ser nada". Estos artículos, de carácter más bien positivo, prueban suficientemente esta afirmación. La Sociología desde su nacimiento extiende su ambición de polo a polo. Para Comte, que trajo su denominación al mundo, viene a ser una síntesis total de la Ciencia y de la Filosofía sin Metafísica. Spencer presenta el primer sistema verdadero de Sociología cósmica y mecánica, que hace de la sociedad humana el último término de la evolución de todo el universo, el producto más alto y complejo de la acción de las leyes universales.

Bajo el influjo de las ideas transformistas, que culminan sobre este particular en la escuela organicista, predomina la *concepción biológica* de la Sociología, considerando la sociedad como un ser vivo y real, con órganos y funciones vitales análogos a los de los organismos vivos individuales.

Sucede después el *criterio psicológico*. Viene a ser una Psicología ensanchada, o sea, la *Psicología social*. Emilio Durkheim, intentando delimitar la Sociología, le señala un objeto, el "hecho social" y la somete a un *método puramente positivista; objetivo*, en cuanto que los hechos sociales deben ser estudiados como aislados de sus manifestaciones individuales, cristalizados en formas definidas y permanentes, y *antipsicológico*, ya que la causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de conciencia individual. La conciencia del individuo se forma y es prolongación de la conciencia social. No es el hombre

(22) Ibid., Volum. VI, Julio-Septiembre de 1944, núm. 7, págs. 5-44.

por sí mismo el que piensa, sino la comunidad social. Dentro de este sociologismo naturalista y determinista, la Moral —“ciencia de las costumbres”— es una rama de la Sociología que tiene por objeto estudiar los hechos sociales de carácter moral. Queda reducida a una ciencia positivista dedicada al estudio histórico y descriptivo de las costumbres y de los hechos morales de carácter externo, descartando los de carácter interno y desposeyendo a esta ciencia de todo carácter normativo.

Simmel distingue y separa en la actividad humana la forma y el fondo o contenido. Este es indiferente para la Sociología, cuya preocupación es el estudio de las formas puras de la asociación, la interacción individual. Esta concepción aérea de la Sociología se resiente del vitalismo y relativismo filosófico y está encajada —como nota Lacambra— en la dirección general de la Filosofía de Dilthey, injertada en la Metafísica hegeliana del espíritu.

El Sr. Minguijón dice: “Convengamos en que la Sociología no puede mantenerse en un terreno de generalidad abstracta” (n. 4, p. 21).

Por lo tanto, “lo propio de la Sociología es el estudio de aquellos fenómenos que, producidos o influidos por acciones y reacciones entre los individuos, por el ambiente social que de ellas resulta o por instituciones por una y otra causa creadas, presentan la característica de ser causa o resultado de estados psicológicos comunes a una sociedad o a porciones determinadas de ella, obrando sobre las psicologías y actos individuales en sentido unificador u homogeneizante y dando lugar al fenómeno propiamente social” (u. 4, p. 22).

Precisando algo más: “...la Sociología tiene por objeto determinar las funciones espirituales de la convivencia social. Esto comprende dos clases de hechos. Unos son propios y exclusivos de la Sociología, pues no caben en el ámbito de ninguna otra ciencia. Otros son objeto de estudio también de otras ciencias, pero la Sociología los estudia en un aspecto distinto” (n. 6, p. 19).

“A la Sociología pertenecen tanto la Psicología social como la Psicología colectiva” (ibod, p. 20).

“Pero no se debe olvidar que la actividad humana es infinitamente compleja y que no se debe considerar al hombre como movido por un sólo género de impulsos; que estos impulsos se combinan de diversas maneras; que la sociedad encierra elementos varios y

en parte incoercibles, y que el sentido del deber es también un hecho que la Sociología no puede desdeñar. Tal vez el sentido teleológico o finalista es lo que puede dar a la Sociología una manera de unidad o de cohesión" (ibid, p. 31).

Y concluye: "es verdad que la Sociología no está aún definitivamente constituida. Pero cabe preguntar: ¿cuáles son las ciencias que lo están?" (ibid, p. 33).

Es cosa de determinar qué es lo que debe entenderse por ciencia. Si dejamos este concepto en el aire, emprendemos un viaje sin saber a dónde vamos ni para qué, con lo cual o nunca acabará o acabará en cualquier sitio que queramos.

Así, respecto de la Sociología, sólo un punto de convergencia puede señalarse entre todos los autores, y es que esta ciencia no estudia al hombre aislado, sino al hombre en sociedad. De las veintidós definiciones distintas que recoge el Sr. Llovera en su *Tratado Elemental de Sociología cristiana* es la única idea común que puede recogerse (23). Para nosotros este es el *objeto material*. Estudia las acciones del hombre como miembro de la sociedad y, por tanto, la realidad social en general.

¿Pero cuál es su rasgo diferencial como ciencia distinta? Para poder aplicarle la denominación de ciencia distinta es preciso señalar el modo propio y específico cómo ella considera esa actividad del hombre social. Si se reduce al orden físico y psicológico, entonces nada nuevo significa ni puede decirse que sea ciencia distinta. Pero una cosa es que recoja los datos de la Psicología y aún de las ciencias naturales y otra es que quede sumergida en ellas.

La diferencia específica está precisamente en el *modo especial o aspecto propio* bajo el cual la Sociología considera esos datos o esa actividad social del hombre racional y libre. Y ese carácter específico es, sin duda, el sentido teleológico o finalista, es decir, el orden moral que dicen o deben guardar al fin inmediato y último de la sociedad. De esta forma queda encuadrada plenamente, dentro de la Moral, según lo que de ésta hemos dicho, como parte dependiente y subordinada de la misma, viniendo a significar, Sociología y *Moral Social*, la mismísima cosa. Con esto no se le quita su propio carácter de ciencia, ya que tiene su objeto propio, o sea, el fin y bien co-

(23) *Tratado elemental de Sociología cristiana*. (6.ª edic., Luis Gill, 1930). Preliminares, art. II, p. 4, en nota.

mún de la sociedad. Ahora bien, “diversos fines son el bien propio de uno y el bien de la ciudad y el reino” (24). “El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren sólo según lo mucho y lo poco, sino según una formal diferencia. Pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular, como es distinta la razón del todo de la de la parte. Y por eso el filósofo dice que no dicen bien los que afirman que la ciudad y la casa y otras cosas de este género difieren sólo por la multitud y la poquedad y no por la especie” (25).

Así, entendida, creemos, ante todo, que la Sociología tiene carácter general. Primero porque esto es propio de toda ciencia, que pueda llamarse tal, y segundo, porque a la Sociología no corresponde el estudio de aspectos o esferas especiales de la actividad social, sino la naturaleza y estructura de la sociedad como organismo total.

Por lo mismo suscribimos la afirmación de Azcárate: “lo social total y genérico es lo propio de la Sociología; lo social particular y específico corresponde a las distintas ciencias sociales”. ¿Que de este modo sólo “se establece una delimitación más conceptual que real, porque no se dice cuáles son las materias que se consideran comprendidas dentro del campo de lo total y genérico”?

Dentro de este campo está comprendido el fundamento o razón de ser del orden social, su naturaleza, sus formas generales, las relaciones del individuo —derechos y deberes del mismo— dentro de este orden, mirando al bien común propio de la sociedad, señalando los principios generales sobre que descansa y sobre los que debe establecerse y conservarse.

Y a esto no se llega *a priori*, sino por el conocimiento real de la naturaleza, recogido de los diversos y abundantes datos experimentales que las distintas ciencias nos prestan.

La llamada *Sociología práctica*, o es el laboratorio experimental donde se elabora la Sociología a secas, ya que los datos y experiencias particulares en sí no constituyen ciencia, sino las leyes y principios generales que de muchos de ellos reunidos se logran formular; o bien es el campo propio de las distintas ciencias sociales que es-

(24) 2-2, q. 47, a 11.

(25) 1-2, q. 58, a 7, ad. 2.

rudian aspectos específicamente distintos de esa actividad social del hombre, con su método peculiar.

Por eso estimamos acertado el pensamiento de Azcárate cuando escribe: "puede decirse con verdad, que la Sociología es, de un lado, dirección y guía para estas ciencias particulares, y de otro, resultado de los progresos en ellas obtenido, puesto que estudiando cada una de éstas un organismo particular dentro del total organismo social, claro es que lo esencial de la naturaleza de éste y de su vida se ha de mostrar y reflejar en cada uno de aquellos" (26).

La Sociología o Moral Social con sus principios generales ilumina el camino de las ciencias sociales particulares; pero esos principios, a su vez, se han podido formular por los datos que estas ciencias nos han suministrado.

Moral y Política.—Entre las ciencias sociales particulares ocupa el primer puesto la Política. Es parte de la Sociología y la más distinguida entre todas sus partes.

Esta ciencia tiene por objeto dirigir y gobernar la sociedad en orden al bien común de los ciudadanos. Por eso para Aristóteles y Sto. Tomás es la más *noble* de las ciencias prácticas. "Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam... Sed civilis scientia videtur esse talis scilicet principalissima, et maxime architectonica. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem" (27). La razón es porque la Política usa de las demás ciencias para realizar su fin: "idest ad bonum commune civitatis". "Cum politica utatur reliquis practicis disciplinis..., et cum ipsa legem ponat quid oporteat operari et a quibus abstinere...; consequens est quod finis hujus tamquam architectonicae complectitur, idest sub se continet fines aliarum scientiarum practicarum. Unde concludit, quod scilicet finis politicae est humanum bonum, idest optimus in rebus humanis" (28). Muy especialmente resalta la excelencia de la política por el objeto y fin que se propone, el bien común, cuyo cuidado y conservación "multo melius et divinius est" que procurar sólo el bien parti-

(26) Véase su discurso de Ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre *El concepto de la Sociología*.

(27) I Eth., lect. 2, n. 25.

(28) Ibid. n. 29.

cular de algún hombre (29). En suma, "sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non *simpliciter*, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat" (30).

Quizá la dificultad que implica la política y el mal gobierno de los pueblos han sido causa del descrédito y del olvido de esta ciencia. Descrédito popular y universal, y olvido científico, sustituyendo su estudio por otras investigaciones, más atrayentes quizá bajo pretexto de novedad e innovación. También en este punto hoy se está ya de vuelta. Nuestros profesores más acreditados y solventes, después de airear las diversas opiniones modernas y extranjeras, exponen y subscriben la robusta enseñanza tradicional. Vaya un sólo ejemplo, que tomamos de LUIS SÁNCHEZ AGESTA, Catedrático de la Universidad de Granada, en sus *Lecciones de Derecho Político* (31). Estas lecciones —compendio y guión de las explicaciones de la clase— forman dos volúmenes, de los que nos es grato resaltar la sencillez, precisión y acierto general en la doctrina sostenida.

En el primero: *Teoría de la Política y del Estado*, expone los conceptos que aquí nos interesan. Hecho resumen de las diversas significaciones analógicas y hasta equívocas con que se emplean los términos *político* y *política* en el uso vulgar (p. 33-35), recoge tres sentidos fundamentales con que se ha presentado en el terreno científico.

Prescindiendo de matices, aunque importantes, para Schaeffle, Berolzheimer y Heller entre otros, política "*es actividad que crea, desenvuelve y ejerce poder*" (p. 35).

Otros, como nuestro Alamos Barrientos, con Ratzenhofer y Schmitt, conciben la política "como *lucha, oposición o disyunción*" (p. 36).

La tercera orientación, que tiene una raíz clásica en Aristóteles, concibe la política como *finalidad*, es decir, "como actividad que tiende a configurar el Estado y sus elementos en razón de un fin" (p. 37). En esta línea recuerda, Agesta, a Rhem, Jellinek, Hellfritz y Radbruch.

(29) Ibid. n. 30.

(30) Ibid. n. 31.

(31) Luis Sánchez, AGESTA: *Lecciones de Derecho Político*.—I. Teoría de la Política y el Estado.—II. Teoría de la Constitución. Dos volúmenes de 300 y 393 págs., respectivamente. Precio 25 y 30 ptas.—Editorial Librería Prieto.—Granada, 1943 y 1945.

Estas tres tendencias, que apuntan a metas diversas, convienen en el carácter social y público, en que todas ellas sitúan el campo de la política. Y mirando al fondo —observa Agesta— “no son sentidos diversos, sino partes distintas de un mismo concepto que se ha aprehendido en aspectos parciales” (p. 38). ...“Es preciso ahondar más en esta investigación y apurar cuál es ese bien por el que los hombres se unen o se disocian, cuál sea el fin a que tiende esa actividad, que crea y desenvuelve el poder. Detrás de todas esas cuestiones está el centro que las une y que articula los distintos elementos del concepto de *política*. Y esta respuesta nos la da la simple observación de la vida social. Lo que los hombres se proponen como un fin, aquello por lo que luchan en la vida política y para lo que crean y desenvuelven fuerza social es simplemente un “orden” de su “convivencia”.

Y este “orden” hay que entenderlo como un orden concreto, cuyo contenido consideran los hombres como un *bien*. En este sentido definía Molina la prudencia política como la que prescribe lo que debe hacerse para el bien común a fin de que el todo esté en la debida relación con las partes” (p. 39-40).

Agesta señala con acierto las condiciones y el contenido de la actividad política

En primer lugar, “actividad política”, y no está de más insistir sobre ello aunque esté presupuesto en su propia denominación, es *actividad humana*, algo que hacen los hombres” (p. 40).

Además, “es siempre *social*” (ibid.) Y “no se desenvuelve en una relación social cualquiera, sino allí donde la sociabilidad humana ha constituido un *grupo estable*” (p. 41).

“Pero lo que da a ésta su sentido específico es precisamente su *contenido*. Esos actos creadores que se realizan en un grupo social están encaminados a constituir, desenvolver, modificar, defender o destruir un orden... Instrumento esencial de ese orden es el *Derecho*, de tal forma que puede decirse que la actividad política está siempre referida a un orden de Derecho que quiere construir, desenvolver, modificar, defender o destruir... El orden a que se refiere la actividad política es aquel que está determinado por un bien que se propone como *finalidad última en lo temporal (bien común)*” (p. 41-42).

En suma, “si atendemos al fin y al contenido del orden son las ideas de “cosa pública” (res publica) o “bien común”, quienes nos

dan la más breve esencia del contenido de la actividad política; si por el contrario atendemos a la forma del orden y a la calidad del poder que lo define y lo garantiza es la idea de "organización"... quien nos da esta expresión sintética. Enlazando ambos elementos tendremos en la "*organización del bien común*" esa fórmula precisa que contiene en sí todos los elementos del análisis precedente del *objeto* de la *actividad política*" (p. 42).

Estimamos apreciable otras ideas que sigue exponiendo Agesta.

Pero las que preceden bastan para nuestro propósito, que es recordar el pleno entroncamiento de la Política, como ciencia, en la Filosofía Moral, más en concreto, en la Moral social o Sociológica, de la que es parte dependiente y subordinada.

Por no alargarnos, omitimos el acertado enjuiciamiento que sobre el tema nos ofrece, Ruiz-Giménez, en la obra anteriormente reseñada (32). El divorcio entre la Moral y la Política, legado de los errores sembrados por el maquiavelismo, trajo abundantes descarrios, conflictos y dolores.

Dos virtudes principales marcan la orientación de la Política dentro de la órbita de la Moral: "*la virtud de la justicia social*" o legal —presente en el gobernante *per modum imperantis et dirigentis* y en los gobernados *per modum executionis*— que encauza de manera genérica la actividad de todos hacia la felicidad colectiva, y la *virtud de la prudencia*, por lo que regidores y regidos disciernen, juzgan e imperan con rectitud los medios singulares conducentes al bien común".

Moral y Economía.—Santo Tomás, mirando al sentido etimológico de la palabra, dice de la Economía que es la recta administración de la casa = "*aeconomía, idest, recta dispensatio domus*". La casa es la comunidad doméstica o sociedad familiar. Por eso, la *prudencia aeconomica* —*quae est prudentia dispensativa domus*— (2-2, 47, 11), es la recta administración de los bienes de la familia.

El apelativo *política*, sobreañadido a la Economía por Antonio Montchrèstien, contradice el significado etimológico de esta palabra.

Economía Política, prescindiendo del rigor etimológico, podría significar lo mismo que la *prudencia política*, que señalan Aristóteles y

(32) *Derecho y Vida humana*. — Véase páginas 154 en nota; 186-190; 207-211.

Santo Tomás, cuyo objeto se circunscribe a la administración de los bienes de la ciudad = "quae est dispensativa civitatis".

Pero lo mismo para Montchrèstien que para cuantos hoy siguen llamando a esta ciencia Economía Política, el término política equivale a nacional. Es la ciencia práctica que tiene por objeto la buena administración de los bienes nacionales.

En rigor, el calificativo de *política* no corresponde ni determina convenientemente el objeto de esta ciencia en toda la extensión y amplitud que hoy se le da. Por eso, otros prefieren que se hable de Economía a secas o más bien de *Economía Social*, ya que este adjetivo no limita, ni siquiera materialmente, el campo de la Economía. No excluye de ella las cuestiones acerca de la administración de la sociedad doméstica, ni las propias de la economía nacional, pero abarca también las relaciones económicas y el comercio internacional, resaltando el carácter social de esta ciencia, lo que implica, al menos implícitamente, su entroncamiento y dependencia respecto de la Moral Social.

Este aspecto es el que aquí queremos hacer resaltar y suscribir. Porque, como escribe Ruiz-Giménez, "en un mundo como el moderno entregado a la adoración de la técnica y a la borrachera del progreso material, se explica que "lo económico" haya tendido a hipostasiarse e invadir todos los campos del obrar del hombre, entronizando monopolísticamente la categoría de *utilidad*. Alucinados por este brillante espejismo, fueron varios los escritores que gastaron sus esfuerzos en independizar la Economía de la Ética, juzgándolas disciplinas de dispar estructura, en cuanto enmarcada aquella en un campo objetivo de leyes naturales, de proceso y desenvolvimiento inexorable, y referida ésta al mundo sutil de la interna purificación y de la libertad" (33).

"Pero las dificultades teóricas y las amargas consecuencias prácticas de estas posturas, han ido arrancando cada vez mayores voces de contradicción" (ibid). Y esto aún desde campos bien diversos, y hasta opuestos. Véase Stammmler, del Vecchio, Renard, Gino Arias, Menvielle, a quienes cita el mismo Ruiz-Giménez.

La verdad de esta unión y subordinación de la Economía a la ciencia Moral aparece manifiesta precisando su propio objeto. Comunmente se dice que el objeto de la Economía son las *riquezas*. Ya

(33) *Derecho y Vida humana*, págs. 183-184.

observa con acierto Renard que la riqueza no es un conjunto de "cosas" tomadas en sí mismas como las podría tomar el físico o el químico, sino de "bienes", es decir, de cosas consideradas en *relación valiosa* para el hombre. Así queda la Economía incorporada a la "ciencia de la humanidad, de la humanidad integral, que es naturaleza o materia subordinada al espíritu, cuya actividad, regida por la razón, es generadora de responsabilidad y cuyas energías productoras se hallan ligadas a las energías espirituales y, por ende, a la vez, en servicio y bajo la protección de la ley moral" (34).

Con toda precisión, creemos que debe decirse que el *objeto material* de la Economía son las *riquezas* o los *bienes temporales*, en cuanto que son medio e instrumento para remediar las necesidades de los hombres.

En cambio, el objeto propio o *formal quod* debe decirse que son las *operaciones* o la *actividad humana acerca de los bienes temporales*.

La Economía, aún en cuanto ciencia (no digamos si se tomase como prudencia en el sentido que la denomina Sto. Tomás), es ciencia práctica, cuyo fin es la operación, al menos, de manera mediata, y cuyo objeto ha de ser operable. Por eso su objeto propio son los *actos u operaciones humanas* respecto de los bienes temporales, que han de servir para remedio de las necesidades del hombre.

De esta forma deberá definirse la Economía: *La ciencia práctica de los principios o leyes generales que dirigen la actividad humana acerca de la producción, circulación, distribución y consunción de los bienes económicos*. No considera, pues, directamente los bienes económicos, sino la actividad humana aplicada a los mismos, o sea, los bienes temporales en cuanto producidos por la actividad humana y ordenados a remediar y satisfacer las necesidades de los hombres.

Como ciencia, es teórica, es decir, busca y considera los principios y leyes generales, no los modos particulares de producir, etc., esos bienes, lo cual pertenece a la Economía aplicada, que constituye y comprende varias Artes particulares (35).

(34) DE RENARD: «*L'Eglise et la question sociale*». Ed. du Cerf. París. 1937, págs. 65-66.

(35) Entre otros artículos interesantes, pueden verse. *Problemas principales de la Economía política*, por Heinrich Freiberr von Stackelberg.—«*Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*». Enero-Julio 1944, n. 14, páginas 59-72.

La economía como ciencia y como arte, por Valentín Andrés Alvarez.—«*Revista de Estudios Políticos*», vol. I, págs. 304-315.

La Economía queda subordinada a la ciencia Política. Esta se propone dirigir y gobernar la sociedad en orden al bien común de los ciudadanos. Mas este bien común está compuesto de muchos bienes reales, que la sociedad debe proporcionar a sus miembros para la consecución de su propio fin. Podemos distinguir en este *bonum commune*, el *bonum essentialiter* (= concepto del destino del hombre en el mundo— verdadera cultura), el *bonum integraliter* (= la moral, la ciencia, el arte), el *bonum consequenter* (= la paz social), y el *bonum instrumentaliter* (= los bienes del cuerpo y materiales en toda su extensión).

Como la Economía tiene por objeto la producción, circulación, distribución y consumo de estos bienes materiales, síguese que queda subordinada como parte integral del fin de la Política, el bien común.

De aquí que sea derecho de la Política dirigir, vigilar, urgir y coartar, cuando las necesidades lo requieran, dentro del campo de la economía. Claro que ha de ser cuando las necesidades lo requieran, es decir, sin desbordar su propia esfera, que es supletiva y subsidia-ria, no absortiva, impidiendo la legítima actividad y libertad de los particulares.

SÁNCHEZ AGESTA afirma, aunque bajo otro aspecto, la recíproca influencia entre lo político y lo económico (36).

También queda la Economía subordinada a la Moral, cuyo objeto es la actividad humana en orden al fin último. Esta subordinación no se establece por razón *del objeto*, pues el objeto de la Economía no añade una diferencia puramente accidental al objeto de la moral, sino más bien una formalidad distinta. La Moral mira la actividad humana ordenada al último fin; la Política la considera en cuanto ordenada a la prosperidad temporal de la nación.

Mas existe subordinación entre ambas, en primer lugar, por razón de los *principios*. La actividad económica ha de sujetarse a los principios generales de la Filosofía Moral, que los establece con toda objetividad estudiando al hombre como es, compuesto de alma y cuerpo, persona humana y miembro o parte de la sociedad.

(35) Op. cit., I, págs. 160-162.

Y esto sin perjuicio de las leyes técnicas y exigencias peculiares de la Economía, que no deben negarse, pero tampoco ponerse como sus primeros principios en cuanto ciencia.

En segundo término la subordinación se establece con no menor rigor *por razón del fin*. Al fin último de la Moral ha de subordinarse y dirigirse la prosperidad temporal, intentada directamente por la Economía. Toda la actividad del hombre ha de dirigirse a su último fin, su verdadera y perfecta felicidad. Con doble motivo debe ordenarse la actividad que tiende a procurar la prosperidad material, ya que ésta no es más que elemento secundario del bien común o felicidad de esta vida, que a su vez es medio, participación e incoación de la felicidad última y verdadera (1-2, 3, 6).

Con razón, pues, se afirma ser error pernicioso la separación absoluta entre el orden moral y el económico y muy justamente la Iglesia reclama su derecho a fallar los pleitos económico-morales.

En conclusión, el carácter peculiar y práctico de la Filosofía Moral exige que se establezca y resalte la unidad entre todas las partes de esta ciencia. Lo contrario, sobre ser teóricamente falso e inadmisibles, arrastra a perniciosas consecuencias prácticas, de las que tenemos un doloroso testimonio en las convulsiones de las sociedades modernas.

Por eso mismo es más grato hacer constar cómo nuestros prestigiosos autores en estas materias, actuales maestros de la juventud española universitaria, establecen y resaltan esa unidad, superando de esta forma las corrientes extranjeras y volviendo a la auténtica y perenne doctrina filosófica y tradicional.

En una palabra, creemos que, a la luz del concepto aristotélico-tomista de la ciencia y con los principios para establecer la unidad y distinción específica de las mismas, que ellos nos legaron, no superados por ningunos otros, no puede decirse que estas diversas disciplinas y ramas de la Moral, que hemos señalado, sean ciencias específicamente distintas de ella, sino sólo partes integrantes y subordinadas de la misma. Son aspectos diversos de su objeto *formal quod*.

La amplitud y desarrollo positivo de su objeto justifica bien la atención y estudio peculiar y autónomo, hasta cierto punto, que se les concede. Pero en el sentido positivista con que muchos las llaman ciencias independientes, no realizan el verdadero concepto de ciencia. Y en su aspecto técnico y exigencias particulares descienden ya

del terreno de la ciencia al campo de la virtud de la prudencia. No parece posible otro criterio sin apartarse de estos grandes maestros, cuyos principios no envejecen con el tiempo.

FR. BONIFACIO LLAMERA, O. P.

Información del Movimiento Científico y Cultural

P. MANUEL BARBADO, O. P. — El día 3 de mayo último, falleció en Madrid, a los 61 años, este sabio profesor, colaborador calificado desde hace bastantes años de nuestra Revista. No solo por tratarse de un compañero y hermano querido, sino principalmente por su alta representación entre los hombres de ciencia, debemos dedicar a su memoria unas líneas, harto menos de las que él merece.

Nació en La Cortina (Asturias), profesando en la Orden dominicana en Zafra. Terminada en Almagro la carrera eclesiástica, emprendió la de Ciencias naturales, en Sevilla y en Madrid, donde fué discípulo predilecto de don Santiago Ramón y Cajal, bajo cuya dirección se adiestró en las prácticas de Laboratorio. Después de algunos años de profesorado en el Estudio general de Almagro y en el Colegio de segunda enseñanza de Cuevas de Vera, fué destinado en 1919 al Instituto Internacional Angélico de Roma, desempeñando en él hasta 1940 la cátedra de Psicología y además en los primeros años las de Cosmología y de Biología.

Por su aula romana han pasado unos dos mil alumnos, los cuales conservan sin duda vivo recuerdo de las singulares dotes que poseía para la enseñanza. En la exposición, atestiguan unánimemente algunos de ellos con quienes hemos hablado, era el padre Barbado sumamente claro, ordenado y exacto y de un rigor lógico extraordinario. Por eso lo mismo entre los profesores que entre los estudiantes gozaba de singular aprecio.

Dominaba con excepcional competencia el campo de la Psicología bajo sus tres aspectos, histórico, experimental y filosófico. Poseía además, amplios y profundos conocimientos en materia de Biología; lo cual, unido a una esmerada formación en la filosofía aristotélico-tomista, le permitía establecer comparación entre la Psicología escolástica y la moderna. Este análisis comparativo, llevado a efecto con una honradez científica a toda prueba, ha resultado altamente beneficioso para acreditar las enseñanzas de los grandes maestros de la Escuela, San Alberto Magno, Santo Tomás y sus continuadores. La investigación moderna, efectuada con gran aparato científico y expe-

rimental, ha confirmado generalmente la doctrina de los escolásticos antiguos. Ese es uno de los puntos dilucidados con más frecuencia por el P. Barbado y en que su labor ha logrado resultados más halagüeños.

Para esta observación y confrontación de la Psicología racional con la experimental procuró hacerse con una selecta biblioteca de autores antiguos, que iba enriqueciendo sin descanso. Pocas, o quizá ninguna, cuente hoy con tanto tesoro de ejemplares rarísimos de esta disciplina para el estudio de la Psicología histórica. Con el mismo esmero cuidaba de estar al corriente y de adquirir las publicaciones modernas relativas a su especialidad en cualquier lengua que estuviesen, pues le eran familiares las principales habladas en Europa.

Aparte de esto, el P. Barbado no era solo hombre de teorías y de abstracciones. La gran dosis filosófica que se refleja en toda su enseñanza y escritos va cimentada en datos de observación directa, para la que poseía especial aptitud. Siempre concedió gran importancia en su labor científica a la experiencia. De ahí que, además de recoger con esmero el fruto de la investigación ajena, de que dan elocuente testimonio sus ricos ficheros, procuró comprobar personalmente los fenómenos psíquicos. Para ello era preciso el recurso al Laboratorio. Ya durante su carrera universitaria frecuentaba con interés los centros y trato con los maestros que mayor renombre tenían entonces en Madrid en materia de Biología. Al ser incorporado al Angelicum de Roma, encontró allí un pequeño Laboratorio de Física y Biología, empezado por el P. Mackey y dirigido entonces por el P. Elrington. El P. Barbado, aprovechando lo útil y adquiriendo mucho nuevo, fundó en 1922 el Laboratorio de Psicología Experimental, novedad entonces en Roma, y en general, en las Universidades Pontificias, si exceptuamos la Católica de Lovaina. Infatigable en la investigación, ideando nuevos aparatos con excelente inventiva y rara habilidad mecánica y adquiriendo otros ya clásicos, belgas, ingleses y alemanes, llegó a formar un notable Laboratorio de demostración psicológica que impresiona a cuantos lo visitan y en honra y prez del Angelicum. Centenares de estudiantes de las más diversas partes del mundo han dado allí sus primeros pasos en el terreno lúbil del empirismo científico para verificar unas leyes o tratar de fundar un enunciado. A imitación del Laboratorio del Angelicum se estaban formando otros nuevos en diversas Facultades Católicas extranjeras al estallar la presente guerra.

La importante cabida que tuvo en los estudios del P. Barbado la Psicología experimental le permitió también adentrarse más en el fondo de los problemas, al mismo tiempo que le capacitaba para apreciar mejor el fuerte y el flaco de la labor extraña, donde es tan fácil confundir el oro de ley con el oropel. En este orden de trabajos colaboró durante su estancia en la Ciudad Eterna con el doctor De Santis, director del Laboratorio Nacional de Psicología de Roma, estableciéndose entre ambos íntima compenetración de ideas y de sentimientos. El sabio profesor italiano sentía verdadera admiración por el P. Barbado. Fruto de aquel trato asiduo fué su regreso al seno de la Iglesia, de la que había vivido alejado durante muchos años, teniendo el dominico el consuelo de confesarle a última hora. El doctor Ponzo, sucesor de De Santis en el cargo, entabló también estrecha amistad con nuestro religioso y, como aquél, visitaba con frecuencia el Laboratorio del Angelicum, realizando ambos trabajos de observación en mancomun.

En reconocimiento de sus relevantes méritos, la Academia Romana de Santo Tomás y la Pontificia de Ciencias (Roma), nombraron al P. Barbado miembro de las mismas. Pertenecía también a la Sociedad Italiana de Psicología y era Consultor de la Sagrada Congregación de Sacramentos. Dentro de la Orden tenía el supremo grado académico, Maestro en Sagrada Teología.

En 1940, regresó nuestro religioso a España a petición del actual Ministro de Educación, D. José Ibañez Martín, quien le nombró Director del Instituto de Filosofía y luego del de Pedagogía de San José de Calasanz, creado posteriormente. Al frente de los mismos ha desarrollado una intensa labor de organización que muy pocos conocen, poniendo además en marcha las respectivas Revistas. Durante ese tiempo fué nombrado vocal del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y del Consejo Nacional de Educación y miembro de la Comisión Consultiva de Enseñanza Media.

Al propio tiempo desempeñaba el P. Barbado, en la Universidad Central, las cátedras de Psicología experimental y de Psicología racional. Aunque breve, su actuación en Madrid ha despertado entre los estudiantes seculares profundo entusiasmo y admiración por las disciplinas filosóficas a la luz de la doctrina y método escolásticos, logrando formar un grupo de jóvenes que son firme garantía de ulteriores progresos. Uno de ellos, don Angel González, profesor hoy de Teodicea

en la Central, accediendo a nuestros ruegos, nos ha remitido algunas cuartillas sobre la labor docente del P. Barbado, cuyo juicio reviste especial interés. Creemos que todos o la mayoría de los que han pasado por su aula repetirían en sustancia lo mismo. He aquí sus palabras:

“Aún hace poco que los alumnos de Filosofía de la Universidad de Madrid pusieron una corona de triunfo sobre un hábito de ciencia. El P. Barbado, profesor de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras, acababa de morir piadosa e inesperadamente.

“Pocas veces se reúnen en una sola persona aquel repertorio de cualidades que constituye el modelo del profesor. Cuando ello ocurre, la fecundidad de la cátedra es insospechada. El P. Barbado se había formado en el espíritu y en la letra (en este caso también la letra vivifica) de quien por tantas razones constituye el más vivo ejemplo para todo universitario, en la universalísima figura de Santo Tomás de Aquino. Fué Tomás dominico perfecto, y buscando el P. Barbado la perfección dominicana, llegó a reproducir tan acabadamente el modelo cuanto consentía la poderosa personalidad del Santo y la acusada individualidad del discípulo. Y en esta tarea consiguió además lo que es dado a pocos discípulos, que bastante hacen con llegar a la altura del maestro: ser él mismo maestro en una disciplina que, si en el siglo XIII tenía ya las bases y el desarrollo suficientes, había, empero, que cotejar y sintetizar con los importantes hallazgos obtenidos al proporcionarle un nuevo método. La Psicología, en efecto, en aquellos temas objeto de estudio para Santo Tomás no ha superado las soluciones alcanzadas en el siglo XIII; pero el objeto de las investigaciones se ha ampliado a nuevos dominios y, sobre todo, se ha producido la separación entre la psicología racional y la experimental, y era necesario poner de relieve que una y otra no se contradicen, venciendo esos críticos momentos, casi siempre ruidosos, en que una ciencia se separa de la madre común para adquirir una independencia merecida. El P. Barbado se impuso esta tarea y en gran parte le ha dado un feliz acabamiento. Con lo publicado ya y con lo que ha dejado inédito, ha contribuido eficazmente a poner orden en las cuestiones, serenidad en los ánimos y claridad en los resultados.

“El profesor no puede ser sólo profesor. Esto, que es válido para todos los casos, adquiere especial relieve tratándose de ciencias que se hallan en su período de constitución definitiva. Es absolutamente necesaria la investigación personal y sobre todo la labor de síntesis.

“Por otra parte, en disciplinas en las que las opiniones y pareceres encontrados son tantas como opinantes, una de las tareas más urgentes para el profesor que quiera atender no sólo a la instrucción, sino también y primordialmente a la formación de sus alumnos, es la lucha contra los *fabricatores errorum*. El P. Barbado lo comprendió así y en su clase somete a crítica rigurosa todas las teorías que sobre un tema cualquiera se hayan producido. No es prurito de polemizar. Por delante va la verdad desnuda, la verdad comprobada; pero la verdad descubierta por el hombre suele ir acompañada de muchos errores, y a ellos hay que dedicarles tiempo antes que lleguen a prender en las mentes de los alumnos, avidos de novedades, por la fascinación que con frecuencia se presentan.

“Cuando se sigue fielmente la vocación intelectual y se posee una voluntad inquebrantable de servicio, la misión en el mundo queda asegurada y el destino conseguido. Pocos hombres hay como el P. Barbado, con una vocación tan hondamente sentida y tan sinceramente practicada.

“El P. Barbado vivía como una de sus más arraigadas convicciones, la idea de que sólo puede enseñarse lo que se sabe. Tal vez en la actualidad, y acaso en todos los tiempos, uno de los defectos capitales del profesorado sea no saber distinguir de lo que se sabe, lo que se ignora y, sobre todo, la doctrina cierta de la que sólo es probable, o mejor lo que constituye verdad de lo que sólo es teoría. Con su elevado concepto de la dignidad del alumno, el profesor Barbado no ofrecía como resultados inconcusos y definitivos lo que aún está sujeto a revisión.

“El P. Barbado preparaba concienzudamente su clase universitaria. Cuando se presenta en la cátedra, lleva un guión de la lección, y con frecuencia, el desarrollo completo por escrito. No era amigo de la improvisación ni de la oratoria fácil. Tampoco de los incisos prolongados ni de la lección ocasional. En su cátedra todo estaba previamente medido, meticulosamente calculado.

“Atendía todas las sugerencias de sus alumnos, y sin ostentación, gustaba llevar una auténtica dirección en los estudios. Los tiempos han impuesto la especialización, y corremos el riesgo de convertir los universitarios en monstruos. La formación que sólo es intelectual y aun dentro de ésta parcial, especializada, no es ni siquiera formación. La educación intelectual ha de insertarse en una más amplia y más

eficaz formación moral. Tan preocupado vivía el P. Barbado por conseguir esta inserción de lo intelectual en la formación moral y religiosa, que consta que en sus últimos días se disponía a resolver un problema especialmente grave en las facultades de Filosofía. Numerosos libros que los alumnos han de leer si no quieren desconocer el papel con frecuencia fecundo para la marcha del pensamiento, están incluidos en el Índice. La lectura no autorizada, siempre es perjudicial. Se imponía la petición de permiso al Sr. Obispo. El P. Barbado propugnaba la concesión de un permiso nominal y colectivo bajo la tutela del profesor.

“Los mejores tiempos de la mejor tradición dominicana universitaria fueron servidos por este Padre, honra de su Instituto y gloria de la Universidad española. Con él perdió la Ciencia y la juventud universitaria y postuniversitaria uno de sus más esforzados servidores. Y sus discípulos, hemos perdido un maestro. Quiera Dios concedernos fuerzas para que aquellos gérmenes de vida intelectual que en nosotros sembró se desarrollen en frutos ciertos”.

Ese carácter rigurosamente científico y disciplinado que encarece el joven profesor en la enseñanza del P. Barbado, resalta también en sus escritos. Un primer ensayo de catalogación de los mismos da el siguiente resultado:

Introducción a la Psicología experimental. Primera edición. Madrid, 1928; 2.^a ed. Madrid, 1942.—675 pp. en 4.^o Está traducida al inglés, francés e italiano.

Las ciencias auxiliares de la Psicología, artículo publicado en LA CIENCIA TOMISTA, tomo XXII (1920).

Localización de las facultades sensitivas, según los antiguos, tres artículos en id., t. XXII (1920).

Ideas viejas y palabras nuevas, art. en id., t. XXVII (1923).

La conciencia sensitiva según Santo Tomás, art. en id., t. XXX (1924).

La Psicología reaccionista, art. en id., t. XXXI (1924).

Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata, en “Xenia Thomistica”, t. I, Roma, 1924.

De habitudine Psychologiae rationalis ad experimentalem. Comunicación al Congreso Tomista celebrado en Roma en 1925.

Correlaciones del entendimiento con el organismo. (Comparación

de las doctrinas modernas con las de Santo Tomás), dos artículos en LA CIENCIA TOMISTA, t. XXXIII (1926).

De redivu novae Psycho-logie ad Scholasticam, art. en "Angelicum", de 1926.

El bautismo de los fetos abortivos según el Código canónico, en "Boletín eclesiástico de Filipinas", octubre de 1928.

La Physionomie, le tempérament et le caractère, d'après Albert le Grand et la science moderne, art. en "Rev. Thomiste", 1931.

El problema fundamental de la Psicogénesis, en "Boletín de Educación de la Provincia de Cáceres", enero-febrero de 1937.

Psychologiae differentialis prima principia, publicado en "Acta Pontificia Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis catholicae", Turín, 1939.

La base de las diferencias psíquicas, trabajo presentado al Congreso de las Ciencias de Zaragoza en 1940 y publicado en sus "Actas".

¿Cuándo se une el alma al cuerpo?, art. en "Revista de Filosofía", t. II (1943).

Durante varios años estuvo encargado del Boletín de Psicología en LA CIENCIA TOMISTA, publicando uno en 1921, otro en 1923, otro en 1925, dos en 1927 y otros dos en 1929. Su crítica severa y acertadas observaciones fueron frecuentemente comentadas entre los especialistas y en los centros académicos.

Deja además inéditos diversos trabajos. Uno de ellos, *Propaedeutica ad Psychologiam*, forma un tomo en cuarto de 461 pp.

En noviembre pasado recibió el nombramiento de Académico de la de Ciencias Morales y Políticas para ocupar el puesto vacante por el fallecimiento de D. Miguel Asín Palacios, que anteriormente había sido ocupado por Menéndez Pelayo. Tenía ya presentado y aprobado el Discurso de ingreso en la Academia, que versa sobre el "Desarrollo y estado actual de algunos problemas de Psicofisiología cerebral", al que había de contestar el académico D. Luis Zargüeta.

Deja igualmente adelantada una obra de investigación histórica y de laboratorio, titulada "Principios de Psicofisiología tomista", que había de desarrollar en varios volúmenes. Algunos capítulos están totalmente redactados con aquel esmero científico con que trabajaba siempre el P. Barbado. De otros capítulos de la obra dejó detallados croquis e infinidad de fichas, utilísimos para continuarla.

En síntesis podemos afirmar que los trabajos del P. Barbado relacionados con la Psicología constituyen la mejor apología de la Filosofía perenne de Santo Tomás de Aquino y de San Alberto Magno, y el más poderoso estímulo para proseguir en el camino científico de ambos Doctores bajo el lema: *Vetera novis augere*.

Su amor a la verdad, hace al P. Barbado digno discípulo de los dos más insignes Maestros de la Orden que lleva por divisa "Veritas".

Que la Verdad Eterna, que es Cristo, haya saciado con su plenitud beatificadora las ansias de verdad que acuciaron siempre a nuestro querido hermano.

CERTÁMENES: — La diócesis de Ciudad Real, dentro de cuya jurisdicción cae la patria del B. Maestro Juan de Avila, ha organizado, para solemnizar el Cincuentenario de la beatificación del mismo, el siguiente certamen literario, con arreglo a este programa:

Sección de investigación: Tres temas.—1.º *Monografía acerca de algún punto obscuro e interesante de la vida o actuación del Maestro Juan de Avila.* Extensión del trabajo: 120 a 150 cuartillas. Premio: Cinco mil pesetas.

2.º *Monografía acerca de algún punto de la doctrina escriturística, dogmática, moral, ascética, mística, política del Maestro Juan de Avila o de su significación en el terreno literario.* Extensión: 110 a 130 cuartillas. Premio: Tres mil pesetas.

3.º *Monografía acerca de alguna de las actividades ministeriales del Maestro Juan de Avila.* Extensión: 90 a 110 cuartillas. Premio: Dos mil pesetas.

Sección de vulgarización: Cinco temas.—1.º *Biografía del Bienaventurado Maestro Juan de Avila, en estilo popular, sugestivo, ameno y anecdótico.* Extensión no inferior a 100 cuartillas.—Premio: Mil quinientas pesetas.

2.º *Colección sistematizada de textos del Bienaventurado Maestro Avila.* Extensión no inferior a 100 cuartillas. Premio: Mil quinientas pesetas.

3.º *Bimestre del Beato Maestro Juan de Avila.*—Puede concurrir a este premio cualquier artículo publicado en castellano, dentro del mes de octubre o noviembre del presente año de 1945.—Premio: Quinientas pesetas.

4.º *Actuación del Maestro Juan de Avila en la formación de la juventud de su época.* Extensión: 40 a 60 cuartillas.—Premio: Quinientas pesetas.

5.º *Poesía al Bienaventurado Maestro Juan de Avila.* Extensión no inferior a 150 versos.—Premio: Quinientas pesetas.

Las bases a que han de someterse los trabajos presentados, son las ordinarias en esta clase de certámenes, terminando el plazo de presentación de los trabajos el 31 de marzo de 1946, excepto para el tema tercero de la segunda sección, cuyo plazo expira el 1.º de enero del mismo año 1946

La Revista *Archivo Hispalense*, patrocinada por la Diputación Provincial de Sevilla, ha hecho pública la resolución del Concurso de monografías del año 1944, según la cual han sido adjudicados los diversos premios de tres mil pesetas cada uno, del siguiente modo:

1.º Excmo. Sr. D. Angel González Palencia, por su monografía, de carácter de investigación literaria, titulada "Un sevillano en Madrid. D. Juan Curiel, Juez de Imprentas".

2.º D. Antonio Domínguez Ortiz, por la de carácter histórico denominada "Orto y Ocaso de Sevilla"

3.º D. Hipólito Sancho, por la de investigación artística intitulada "Alejandro de Saavedra, entallador. Su persona y su obra".

4.º Un accésit, en la sección histórica, a D. Carlos Petit Caro, por su estudio sobre "La Cárcel Real de Sevilla", y otro en la literaria, al señor Francisco Chevalier por "La vida y costumbres del gran puerto a través de las novelas del Siglo de Oro".

Y esa misma revista abre otro concurso de monografías para 1945, con el propósito de estimular la investigación histórica, creando tres premios de tres mil pesetas cada uno y un accésit de mil para galardonar a cuatro monografías: dos de carácter histórico (premio y accésit), y otras dos (premios) de índole literaria y artística, de temas y personajes sevillanos o del antiguo Reino de Sevilla, que se presenten a este Certamen y sean merecedoras de tal distinción.

Las bases a que han de someterse los trabajos presentados —que han de ser de investigación y rigurosamente inéditos— son las ya conocidas en toda clase de Certámenes, terminando el plazo de presentación el 15 de noviembre del corriente año.

A. M.

BIBLIOGRAFIA

LUDOVICO PASTOR: *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*.—Tomo X, vols. XXI y XXII. Versión española por el P. José Monseirat, S. J.—Gustavo Gili, Editor.—Barcelona, 1941.

Con más retraso de lo que hubiéramos deseado, aparece la reseña de estos dos volúmenes, en su versión española, de la magna obra de Ludovico Pastor.

En el primer volumen y en casi todo el segundo, estudia la figura grandiosa de Sixto V. Aparece, leyendo esta obra, la personalidad y carácter del papa franciscano como algo extraordinario, exigido por las circunstancias para continuar la implantación de la reforma ordenada por el Concilio Tridentino y para gobernar la Iglesia en aquellos días revueltos. Esa personalidad enérgica e independiente se deja notar en los asuntos en que interviene —que son casi todos los de importancia en aquellos días—, puesto que resuelve todos, en lo posible, personalmente y lo hace guiado siempre por su afán de beneficiar con ello a la pureza de la fe y costumbres y al prestigio y bienestar de la Iglesia.

La importancia y trascendencia del pontificado de Sixto V se advierte tanto en el orden religioso como civil. El Papa es también un señor temporal; tiene sus territorios, de los que debe preocuparse, para defenderlos. Sixto V lo hace, restableciendo la tranquilidad y el orden, procurando el bienestar de sus súbditos mediante la implantación de una administración sana y honrada, y embelleciendo sus Estados, principalmente Roma, con obras e instituciones magníficas.

En un orden más amplio, y relacionado con los demás Estados europeos, sabe Sixto V promover hábilmente una política de equilibrio entre los diversos príncipes, con el fin de salvaguardar la independencia y libertad absoluta del Romano Pontífice, libre de toda influencia cesaropapista, tan funesta y perjudicial siempre para los intereses de la Iglesia.

Más importante es el pontificado de Sixto V en el orden religio-

so. Desde el momento en que es elevado a la Sede Romana no busca otra cosa sino poner en práctica los mismos medios que su protector San Pío V, para lograr definitivamente la reforma de costumbres en el pueblo y en el clero, extendiendo también su actividad a otros asuntos más o menos relacionados con esos mismos planes de reforma.

Debido a esto, la figura genial de Sixto V es considerada por los historiadores como una de las más notables que produjo la época de la reforma y restauración católica. Y mérito indiscutible de L. Pastor es hacer ver, después de leída su obra, que esa afirmación es justa y nada exagerada.

No creemos, sin embargo, que todo sea bueno en esta obra del ilustre historiador. Hay en ella lagunas, indicadas ya al reseñar la edición italiana. Es manifiesta su simpatía por cierto instituto religioso, benemérito sin duda ninguna y merecedor de ese afecto. Pero la imparcialidad —criterio objetivo del historiador— exige que se dé a cada uno lo suyo. Por eso, pierde mucho de su valor toda obra histórica que no se atenga a ese criterio. Concretamente, hablando del proyecto de reforma del clero regular, cuando llega su turno a la Compañía de Jesús, no contento con eximirla de toda necesidad de reforma, parece complacerse en dejar en situación poco airosa a individuos de otros institutos. Abundando en esta obra una fuente de información imparcial y variada para las demás cuestiones, solo en este punto se echa de menos su utilización. A consecuencia de ello, por citar un ejemplo, es muy de lamentar que todas las arbitrariedades y desahogos del padre Astrain contra Diego Peredo, absuelto al fin en Roma tras el largo calvario que le hicieron pasar sus adversarios; contra Alonso de Avendaño, cuyo pecado consistió en predicar por toda la Nación la pura doctrina del Evangelio y en defender la legítima inteligencia de Santo Tomás, pese a denuncias casi siempre infundadas; contra Juan de Onellana, teólogo eminente, no libelista difamador, como se escribe de él en algunos libros; es muy de lamentar, repetimos, que en esta Historia que ha de andar en manos de toda persona medianamente culta se recojan sin más averiguaciones ni examen tales asertos, sólo por verlos consignados en el padre Astrain. Son demasiadas las pruebas de parcialidad y de insolvencia que rebajan el valor histórico de cierta clase de relatos de dicho escritor, para que bajo su palabra, basada casi siempre en testimonios interesantes de la propia Compañía, se quiera empequeñecer, por no decir

envilecer, a religiosos insignes que tuvieron la desgracia de tropezar con algún miembro del referido instituto. Por lo demás, analizados bien los hechos expuestos por el mismo Pastor, un espíritu imparcial puede fácilmente concluir que todos esos conatos de reformar la Compañía de Jesús tienen un fondo real en que apoyarse, como lo muestran las mismas peticiones de individuos pertenecientes al propio instituto y cuyos móviles o afanes de reforma no pueden ser atribuidos exclusivamente a encuentros con los superiores o a desaires recibidos de los mismos. Hay algo más hondo que todo eso y que no puede silenciar un historiador que quiera ser imparcial.

Igualmente, es muy de lamentar la tendencia antiespañola del autor, demasiado conocida, que aparece en el último capítulo del primer volumen que reseñamos, al estudiar la política de Sixto V con relación a España y Francia. Indudablemente no eran sólo móviles religiosos los que impulsaron a Felipe II en su intervención en las luchas religiosas de Francia. Como sería también candidez incomprensible suponer que los demás príncipes, incluso el mismo Sixto V, se movían por razones exclusivamente religiosas. Los mismos documentos transcritos en la obra lo dejan traslucir. Por eso, es inexplicable en un historiador imparcial ese afán de recalcar insistentemente las ambiciones imperiales y absolutistas —cosas ambas sin consistencia— de Felipe II, haciéndose eco de falsas derivaciones de una historia negra e injusta de nuestro Rey Prudente. Por fortuna están ya de vuelta los investigadores que analizan y estudian el reinado e influencia universal del hijo de Carlos V, comprendiendo y apreciando en todo su valor su política esencialmente cristiana. Y, por eso, es más incomprensible que un historiador católico, enjuicie tan desfavorablemente la política religiosa de Felipe II, quien, con su padre, son los principales y casi únicos abanderados de la catolicidad en aquella Europa revuelta del siglo XVI. No es preciso, para resaltar el esfuerzo y energía de Sixto V en defender y salvaguardar la independencia de la Iglesia, tergiversar a la vez los móviles que orientaron la política de Felipe II. Móviles, que no eran exclusivamente religiosos, como ya indicamos, así como tampoco lo eran los móviles de los demás príncipes, sin excluir al mismo Pontífice.

Continúa el segundo volumen que reseñamos estudiando la intervención de Sixto V en otros problemas europeos de aquellos días. Empieza con el capítulo de las luchas religiosas en Inglaterra y la muerte de María Estuardo.

Con un criterio opuesto al indicado en el capítulo anterior desaprueba y, a nuestro juicio, tergiversa la intervención de nuestro Rey en esas luchas. Por un lado, ante la lentitud del monarca español, lentitud que aconsejaba una elemental prudencia en un asunto de tanta importancia, cuyo fracaso pudiera repercutir grandemente en la historia futura de España —como desgraciadamente acaeció—, no sabe Pastor cómo culpar a Felipe II, haciéndole casi responsable, por su indecisión y lentitud, de la muerte de María Estuardo y, con ello, del triunfo del protestantismo en las Islas Británicas. Y la verdad es que no era posible otra actitud prudente en nuestro Rey, ante la posición siempre fluctuante del monarca francés y ante los temores del fantasma imperialista que obsesionaba a Sixto V, ya que ni de uno ni de otro podía tener la seguridad de ayuda en aquella empresa.

Por otra parte, cuando las insistencias del Pontífice, los atropellos de Drake y, sobre todo, los sentimientos religiosos de Felipe II, que tiene conciencia clara de su misión de defensor de la fe contra la herejía, le deciden a enviar la *Armada Invencible* contra Inglaterra, no ve Pastor en esa expedición más que fines políticos, llenos de ambición, y, si existen los motivos religiosos, quedan suplantados por aquellos y relegados siempre a un plano muy secundario.

En los capítulos siguientes de este volumen se estudian otros momentos de la actividad de Sixto V con relación a diversos pueblos de Europa y también con los mismos Estados Pontificios, cuya mejora, en todos los órdenes, trató de acrecentar este gran Papa. Especialmente se preocupó por la ciudad de Roma, ya que muchos de sus mejores recuerdos artísticos van totalmente o, al menos, en parte, unidos al nombre de Sixto V.

El último capítulo de este segundo volumen comprende los breves pontificados de Urbano VII, Gregorio XIV e Inocencio IX.

Para terminar esta reseña, quizás demasiado amplia, del tomo X de la *Historia de los Papas*, de Ludovico Pastor, sólo nos resta sintetizar nuestro juicio sobre ella. La gran figura del Pontífice Sixto V aparece en toda su magnitud en esta obra. Mérito indiscutible de su autor es presentárnosla en toda su realidad. No obstante, por su parcialidad antiespañola y antihistórica no podemos menos de agruparla entre los libros que recogen, sin discutirla a fondo, la herencia de toda una leyenda injusta contra nuestros mejores Reyes y contra nuestra Patria. No estaría de más que el traductor nos lo hiciera notar más de una vez.

FR. B. MARINA.

ID.: *La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, según el primer esquema "De Ecclesia" en el Concilio Vaticano*. De "Revista Española de Teología", vol. III, 1943. Madrid.

De indudable interés es este artículo del P. Madoz. Entre las cuestiones principales propuestas para el examen del Concilio Vaticano figuraban las referentes a la Iglesia, que fueron sintetizadas en el esquema "De Ecclesia Christi". Solamente un capítulo, el XI, referente al Romano Pontífice, logró la aprobación definitiva de los PP. Conciliares, quedando los restantes sin discutir y sin llegar, por lo mismo, a ser definidos. El P. Madoz estudia ese primitivo esquema en sus orígenes y a través de las vicisitudes y dificultades que en torno a él se suscitaron dentro y, principalmente, fuera del Concilio, dándonos una idea clara y sintética de ese tema tan interesante, estudiado en una de sus fuentes, casi olvidada hasta hoy. La idea de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, resalta notablemente en el primer esquema del Concilio, como muy bien nos hace notar el sabio jesuita en este aparte de la "Revista Española de Teología".

FR. B. MARINA.

P. AUGUSTO SEGOVIA, S. J.: *Espiritualidad Patrística*.—Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada (Cartuja), vol. VIII, 128 págs., 8 ptas.—Escelicer, S. L., Apartado 86. Cádiz, 1944.

En las seis conferencias publicadas en este volumen ha querido el P. Segovia presentarnos los rasgos espirituales de algunos Padres de la Iglesia, cuya selección ha hecho atendiendo a un ideal religioso cristocéntrico. San Ignacio, San Atanasio, los PP. de Capadocia, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio Magno son los PP. seleccionados. No es, por tanto, esta obra un tratado completo de la espiritualidad patrística, imposible de ser agotada en el marco brevísimo de unas conferencias, pero sí nos da la característica, la nota peculiar de cada uno de ellos, estudiados principalmente en sus cartas, que es donde mejor se traslucen los afanes de su intimidad apostólica.

Meritísima labor está realizando la "Editorial Escelicer" con la publicación de estas obras de vulgarización del Centro de Cultura

Religiosa Superior de Granada, de tanta utilidad y provecho y tan hermosamente presentadas.

FR. B. MARINA.

P. JUAN LEAL, S. J.: *Nuestra fe en la Eucaristía*.—Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada (Cartuja), vol. II, 205 págs., 8 ptas.—Escelicer, S. A. Apartado 86.—Cádiz, 1944.

En el presente volumen se recogen, ampliadas, las lecciones dadas por el autor en el Centro de Cultura Religiosa Superior de Granada. Su destino primero para ser pronunciadas de viva voz da a estas lecciones un carácter más animado que el de la simple palabra escrita. En siete lecciones condensa el autor los temas principales referentes a la Sagrada Eucaristía. Su exposición es clara y agradable, uniendo la precisión teológica con un estilo fluido, apto para ser comprendido por el círculo de lectores a quienes van destinadas. Los católicos que deseen informarse sólidamente sobre el Dogma de la Eucaristía tienen en este bien presentado libro un buen medio para ello.

S. P.

La Santidad sacerdotal: Lecturas escogidas sobre la excelencia del sacerdocio católico.—400 págs.—Editorial Balmes, Durán y Bas, 11. Barcelona.

En un tomo bellamente presentado se han reunido una serie de lecturas escogidas sobre el sacerdocio, que puede ser utilísima para los que se preparan a recibir la ordenación sacerdotal. Es una hermosa antología en que figuran páginas selectas de San Juan Eudes, del Cardenal Manning, Cardenal Mercier, la Exhortación al Clero católico de S. S. Pío X, la Encíclica sobre el Sacerdocio católico de S. S. Pío XI, y el discurso de S. S. Pío XII: "Como los ángeles de Dios". Completa la obra un amplio extracto del Pontifical Romano, en que se recogen las oraciones litúrgicas y las ceremonias de los Sagradas órdenes, en doble texto, latino y castellano. Como apéndice fuera de texto se añade un folleto del P. Ulpiano López: "La perfección sacerdotal y su fundamento".

Es un verdadero manual de preparación para el sacerdocio, su

mamente recomendable para cuantos se disponen a recibir tan sublime dignidad.

S. P.

Colección de Temas Estilísticos (Curso práctico de estilística latina), por Enrique BASABE, S. J.—Acomodación española de los originales del Profesor J. B. Gaudino.—Tomo I. Segunda edición.—“Ediciones Fax”, Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid.—17 × 13 centímetros, 116 págs., ptas. 7.

No es una mera traducción; ha acomodado el autor a nuestra lengua las conquistas realizadas en este orden por el famoso profesor italiano J. B. Gaudino. Cincuenta son los temas que comprende este primer tomo, y ¡con qué esmero se recogen en sus notas explicativas las modalidades más naturales y al mismo tiempo más refinadas de la estilística latina! Cicerón es el autor preferentemente estudiado, y casi todos los ejemplos con que se patentiza el gasto literario de los Clásicos en la composición, están espigados en las innúmeras obras de este escritor fecundo.

Que veamos pronto los temas todos que han de ser el complemento imprescindible del Manual de Estilística.

FR. F. D.

Temas de composición griega. Sintaxis, por Enrique BASABE, S. J.—Segunda edición.—“Ediciones Fax”, Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8001. Madrid.—17 × 13 centímetros, 156 págs., ptas. 9.

Grande es el interés de este temario de composición griega para la Sintaxis.

La composición es un complemento necesario al estudio de todas las lenguas e imprescindible para la mayoría de las gramáticas griegas publicadas últimamente. Con este ejercicio constante se afianza el léxico, el análisis sintáctico adquiere el desarrollo que merece y se dispone el espíritu para captar en los textos hasta el matiz más delicado de esta lengua tan difícil como perfecta.

Era del todo necesario este avance en nuestros estudios de len-

gua griega, y esperamos que el autoh se decida a brindarnos el fruto de sus esfuerzos hasta en cuestiones de estilística griega.

FR. F. D.

Biblioteca Comillensis. — Demóstenes. Seis Filípicas.—Texto escolar preparado por D. MAYOR, S. J. — “*Sal Terrae*”. Santander, 1944, ptas. 14.

Muy interesante y sobre todo muy alentador, porque este trabajo no es ya el eco lejano de ilusiones perdidas, sino la impresión exacta y real de nuestro acercamiento al clasicismo de la literatura griega. Es necesario que sepamos de las maravillas ciceronianas en el decir, pero es imprescindible conocer los grandes modelos de elocuencia griega.

Esta vez la “Biblioteca Comillensis” presenta a la juventud, en un tomito atrayente, seis Filípicas demosténicas. El texto —en muy buena tipografía— viene suficientemente anotado, y lo que es casi más interesante, con un análisis psicológico-oratorio al fin de cada pieza. Hasta nos parece muy bien, en principio, *lo de romancear las palabras griegas y directamente con los sonidos castellanos sin mediación de latín.*

FR. F. L.

“*Padre nuestro que estás en los cielos*”, Pláticas espirituales, por el R. P. José SCHRIJVERS, Redentorista.—“Editorial El Perpetuo Socorro”. Manuel Silvela, 14. Madrid.—16 × 10 cms., ptas. en rústica, 10; en tela, 14.

Es la vida un camino a recorrer en busca de ese Padre que todos tenemos en el cielo, y en ayuda de la prueba de esta vida nos presenta el P. Schrijvers en su libro, a Dios como fin, a Dios como Padre tiernamente preocupado de sus hijos, perfecto en todo su ser y ansioso de reabsorber nuestras miserias en el piélago de sus misericordias.

Como nuestra propia santificación va condicionada a nuestra mayor o menor *cristificación*, de ahí que al hablarnos de Cristo nuestro hermano, nos diga cosas grandes y bellas; como por otra parte, ese

acercarnos a Cristo a base de perfección es obra de amor, también nos describe con vigor la obra del Espíritu Santo en el alma, para terminar hablándonos de la vida feliz junto a nuestro divino Padre y de la necesidad del fíal abandono en el Padre celestial.

Y toda esta doctrina la insinúa el P. Sscrivers suavemente en el alma, haciéndola médula de toda vida cristiana, y hablando de corazón a corazón, con la ilusión con que platicarían dos amigos que tiernamente se aman.

FR. F. D.

El Evangelio de los Domingos, por el Excmo. y Rvdmo. señor Dr. D. RAFAEL GARCIA Y GARCIA DE CASTRO, Obispo de Jaén.—16 X 11 cms., 372 págs. 13 ptas.; en tela, 19.—“Ediciones Fax”. Apartado 8001. Madrid.

“No creo —dice el autor en el prólogo— que encuentres muchos libros de este género. Por mi parte no conozco ninguno, y he leído cuanto he podido hallar a mano en bibliotecas públicas y particulares”. Por su parte explica los Evangelios de los domingos íntegramente, con el detalle suficiente para que los fieles se den cuenta de su sentido completo, sacando al mismo tiempo las enseñanzas de orden práctico que sugiere. Será muy útil este libro para cuantos tengan que exponer al pueblo la palabra divina, ministerio en que el Sr. Obispo de Jaén es verdadero maestro.

R. S.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P., Censor

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, Episcopus Salmantinus

LIBROS RECIBIDOS

Editorial Católica, S. A.—Alfonso XI, 4. Apartado 466. Madrid:

Obras completas castellanas de Fray Luis de León, edición revisada y anotada por el R. P. Félix GARCÍA, O. S. A.

Biblioteca de Autores Cristianos.—Un volumen, 1.594 págs. Precio: 40 ptas.—1944.

Escritos completos de San Francisco de Asís y Biografías de su época, edición preparada por los Padres Juan R. de LEGÍSIMA y Lino GÓMEZ CANEDO, O. F. M.

Un volumen de 872 págs. Precio: 30 ptas. Biblioteca de Autores Cristianos.—1945.

Historia de la Contrarreforma. Vida de los Padres Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja.—Historia del Cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de la "Invencible".—Introducciones y notas del P. Eusebio REY, S. J.

Biblioteca de Autores Cristianos.—1945.

Obras de San Buenaventura.—Tomo I: Breviloquio. Itinerario de la muerte a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo (preparadas por varios Padres Franciscanos).

Un volumen de 756 págs. Precio: 30 ptas. Biblioteca de Autores Cristianos.

Editorial Escelicer. Apartado 88. Cádiz:

El cristiano visto por S. Juan, por el P. Juan LEAL, S. J.—Un volumen de 197 págs. Precio: 10 ptas.—1944.

El Código de Derecho Canónico. Traducido y comentado por el Excelentísimo y Rvdmo. Sr. Dr. D. Francisco BLANCO NÁJERA, Obispo de Orense.—1945.

Tomo primero: *Normas generales y personas*. — Tomo segundo: *Derecho sacramental*.—Dos volúmenes de 480 y 515 págs, respectivamente. Precio: 40 ptas. cada uno.

El origen y los fundamentos racionales del poder legítimo, por Joaquín

SANGRAN Y GONZÁLEZ.—Un volumen de 147 págs. Precio: 10 ptas.
Espiritualidad Patristica, por el P. Augusto SEGOVIA, S. J.—Un volumen de 127 págs. Precio: 8 ptas.—1944.

Tucídides: El Epitafio de Pericles. La Peste de Atenas. Introducción y comentario de Luis ENRIQUEZ, S. J.—Un volumen de 142 págs. Precio: 10 ptas.

Apuntes de Ejercicios, por el P. Alfonso TORRES, S. J.—Primera serie, 2.^a edición.—Un volumen de 397 págs. Precio: 15 ptas.—1945.

Vida de Cisneros, por Enrique BASABE, S. J.—Colección Vidas 6.—Un volumen de 165 págs. Precio: 6 ptas.

Paz en Guerra, por Jesús GONZÁLEZ BUENO, S. J.—Un volumen de 289 págs. Precio: 12 ptas.—1945.

Consejo Superior de Investigaciones científicas. Duque de Medinaceli, 4. Madrid:

Pedro Hispano. Obras Filosóficas: II Comentario de "De anima", de Aristóteles. Edición. Introducción y notas por el P. Manuel ALONSO, S. J.—Instituto de Filosofía "Luis Vives".—Un volumen de 784 págs.—1944.

Pedrarías Dávila: Contribución al estudio de la figura del "Gran Justador", Gobernador de Castilla del Oro y Nicaragua, por Pablo ALVAREZ RUBIANO.—Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo".—Un volumen de 720 págs.—Madrid, 1944.

Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú.—Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional.—Edición preparada por F. MATEOS, S. J.—Tomo I: *Historia general y del Colegio de Lima*, 479 págs. Tomo II: *Relaciones de Colegios y Misiones*, 532 págs.—1944.

Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española, 8. Madrid.

Derecho y vida humana. Reflexiones a la luz de Santo Tomás, por Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ.—Un volumen de 257 págs. Precio: 25 pesetas.—1944.

Tratado elemental de Derecho del Trabajo, por Miguel HERNÁNIZ MÁRQUEZ, Magistrado del Trabajo y Abogado Fiscal.—Un volu-

men en rústica al tamaño cortado de 19×25 centímetros, 684 páginas. Precio: 60 ptas.—1944.

Salarios. Régimen legal. Tarifas mínimas, por Eugenio PÉREZ BOTIJA. Prólogo de D. José Gascón y Marín.—Un volumen en rústica al tamaño cortado de $13,5 \times 19,5$ centímetros, de 425 págs., de ellas 100 de estadística.—Precio: 36 ptas.—1944.

Sociedad de Educación "Atenas", S. A. Apartado 1.096. Madrid. Mayor, 81:

Figuras femeninas en la vida de Jesús, por el Dr. P. KETTER. Traducción del M. I. Sr. D. Antonio Sancho, Magistral de Mallorca. Tomo de 284 págs. de $22 \times 15,5$ cms. Precio: 18 ptas.

Cristo y la mujer, por el Dr. Peter KETTER.—Colección "Apostolado femenino".—Un volumen de 264 págs.—Precio: 15 ptas.

La joven ante la vida, por la Srta. Lic. María Rosa VALAHUR.—Un tomo de 160 págs. de 20×14 cms.—Precio: 10 ptas.—1944.

Ansias de Dios, por el P. C. C. MARTINDALE, S. J.—Traducción de F. MOLINA PICÓ.—Un tomo de 216 págs. de 22×16 cms. Precio: 12 ptas.—1945.

Editorial El Perpetuo Socorro. Manuel Silvela, 14. Madrid:

¿Cómo se educan los hijos?, por el R. P. Ramón SARABIA, Redentorista.—Un volumen de 663 págs. Precio: 15 ptas.—1945.

Sermones, por el P. Ramón SARABIA, Redentorista. — Tomo III: *Cuaresma*.—430 págs. de $28,5 \times 12$ cms. Precio: 12 en rústica; 16 ptas. en tela y plancha dorada.—1945.

Sacerdotes, niños y Catequistas: Los mandamientos de la Ley de Dios, por el P. Ramón SARABIA, Redentorista.—Tomo II, de 608 págs., de 14×22 cms.—En cartóné, cubierta a todo color: 18 ptas.

Meditaciones para todos los días del año, por el P. Luis BRONCHAIN, Redentorista.—Traducción de la 14.^a edición francesa, por María de MUGUIRO y PIERRARA.—Un hermoso volumen de 1.900 págs. en papel liblia, de 16×11 cms. Precios: en tela, canto rojo, 48 pesetas; en chagrín, cantos y contracantos dorados, 98 ptas.—1945.

INDICE DEL TOMO SEXAGESIMO OCTAVO

ENERO a JUNIO de 1945

I. INDICE GENERAL

	<u>PAGS.</u>
ARTICULOS DE FONDO	
COLUNGA (P. A.): <i>Los géneros literarios de la Sagrada Escritura.</i>	323
MENÉNDEZ-REIGADA (P. I.): <i>Los dones y las gracias gratis dadas en los fenómenos místicos extraordinarios...</i>	90
MUÑIZ (P. F.): <i>El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista</i>	5
N. CAR (D. E.): <i>Sobre la unicidad o duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura</i>	362
RIERA (P. A.): <i>La divina maternidad de María en sus relaciones con el fin de la Encarnación</i>	155
RUIZ CONDE (C.): <i>Un libro nuevo fundamental sobre la conquista de América</i>	203
SAURAS (P. E.): <i>El constitutivo del Cuerpo Místico de Jesucristo</i>	297

BOLETINES

<i>De Teología Moral, por el P. T. URDÁNOZ:</i>	
I Otro grave problema en torno al Matrimonio	230
II Cuestiones de gracia y de justicia	264
<i>De Filosofía Moral, por el P. B. LLAMERA:</i>	
I Unidad de la ciencia moral	393

CRÓNICAS DE INFORMACIÓN CIENTÍFICA

1. ^a Reunión del V Pleno del Consejo de Investigaciones Científicas.—La Fiesta de Santo Tomás.—Nuevas Revistas, por A. VALDÉS	224
2. ^a El P. Manuel Barbado, O. P.—Certámenes, por A. M.	401
Bibliografía	286 y 410

II. INDICE DE AUTORES CRITICADOS

	Págs.		Págs.
AGESTA (L. S.): Lecciones de Derecho Político	393	GRAU (J. C.): Principios de Derecho Natural	382
AUER (J.): Die Entwicklung der Gnadenslehre in der Hochscholastique	265	HERING, O. P. (H. M): <i>De Justitia legali</i>	277
BÁÑEZ (D), O. P.: Comenta- rios inéditos a la Prima Se- cundae de Sto. Tomás ...	275	NEVEUT (E.), C. M.: Les multiples Graces de Dieu. ...	270
BASABE (E.), S. J.: Colección de temas estilísticos... ..	416	HORVATH (A.), O. P.: Heiligkeit und Sünde im Lichte der Thomistische Theologie	273
BASABE (E.), S. J.: Temas de composición griega	416	KREMPEL (Dr. B.): Die Zweckfrage der. Ehe in neuer Beleuchtung... ..	238
BLACKFRIARS: A Monthly Review	293	LANZA (A.): De fine prima- rio matrimonii... ..	258
BRAUN, O. P. (F. M.): El Evangelio y los tiempos ac- tuales... ..	286	LAVAUD, O. P.: Sens et fin du mariage. La thèse de Doms et la critique	233
CORDOVANI, O. P.: Per la vitalità della Teologia Ca- tolica	244	LAVAUD, O. P.: The Inter- pretation of the conyugal act and the Theology of marriage	233
DOMS (H.): <i>Von Sinn und Zwek der Ehe</i>	231	LEAL (P. J.), S. J.: Nuestra fe en la Eucaristía... ..	415
DOMS (H.): <i>Amorces d'une conception personaliste du mariage</i>	234	LEGAZ Y LACAMBRA (L.): <i>So- ciología y Filosofía</i>	387
DUNCKER, O. P.: <i>De finali- tati matrimonii secundum Gen. 1 et 2</i>	258	MADOZ (J.), S. J.: La Igle- sia Cuerpo Místico de Cristo	414
ERRANDONEA (I), S. J.: El plan de Bachillerato ac- tual... ..	291	MADOZ (J), S. J.: La nueva redacción del "Libellus de fide", de Baquiaro, utiliza- da en la "Confessio fidei", del Ps. Alcuino	296
GARCÍA Y GARCÍA DE CAS- TRO (R.): El Evangelio de los Domingos... ..	418	MADOZ (J.), S. J.: Autenti- cidad de las cartas de San	
CONZÁLEZ (J.): Cursos de Pedagogía catequística ...	290		

Braulio de Zaragoza... ..	296	nio	288
MARCOFF (A.): Pugachev ...	289	RIVERA (J. F.): San Julián, Arzobispo de Toledo. Epo-	
MAYOR (D.), S. J.: Demós-		ca y personalidad	295
tenes; Seis Filípicas	417	RUANO RAMOS (J.): Resu-	
MINGUIJÓN (S.): <i>Sobre el</i>		men de Religión	291
<i>objeto de la Sociología</i> ...	387	RUÍZ-JIMÉNEZ (J.): Dere-	
MOLINA (L. de): Los seis		cho y vida humana	384
Libros de la Justicia y el		La santidad sacerdotal... ..	415
Derecho	280	SARABIA (R.): Sermones ...	287
NICOLAS, O. P.: <i>Remarque</i>		SCHRIJVERS (J.): Padre	
<i>sur le sens et la fin du</i>		Nuestro que estás en los	
<i>mariage</i>	417	cielos... ..	417
OTTO KAR PROHASKA: Car-		SEGOVIA (P. A.), S. J.: Es-	
tas sociales	289	piritualidad Patrística... ..	414
PALACIOS (L. E.): <i>Juan de</i>		SOBRADILLO, O. F. M. Cap.: El certificado médico pre-	
<i>Santo Tomás y la ciencia</i>		matrimonial	259
<i>moral</i>	377	SPEAKMAN (J. C.): An in-	
PAYEN (G.), S. J.: Deontolo-		troductio n to the modern	
gía médica... ..	262	theory of valency	294
PONS (J.), S. J.: Misal roma-		Synodus Archidioecesis Cae-	
no y Oficio Parvo	287	saraugustanae.—1943... ..	291
Pontificia Universidad Ecle-			
siástica en su Primer Trie-			

Biblioteca de Teólogos Españoles

Dirigida por los Dominicos de las Provincias de España

El Cardenal Ceferino González y Menéndez Pelayo, auguraron la fundación de esta Biblioteca.

“Nuestra Teología fué por siglos la primera del mundo, y en la dogmática, en la moral y en la controversia, todavía podemos vivir de sus inagotables riquezas. Difúndase mediante la fundación de una BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES (pensamiento iniciado muchos años hace por el sabio dominico que hoy se sienta en la cátedra metropolitana de San Isidoro), el conocimiento de esos libros, muchos de ellos rarísimos ya e inasequibles; ábranse, con el apoyo moral y material de los católicos, concursos o certámenes para estudiar críticamente, en forma de monografías, todas las grandes figuras de nuestra ciencia, cuya difusión y ensalzamiento no puede menos de contribuir al triunfo de la verdad católica”.

(Menéndez Pelayo, discurso pronunciado en el *Primer Congreso Católico Nacional*, el 2 de mayo de 1889).

Ultimos volúmenes publicados

Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 ptas.

De hominis Beatitudine, quem edebat Jacobus Maria Ramirez, O. P.—Tomo primus, continens *Prolegomena tria et primum totius operis librum* “*De hominis beatitudine in communi*”. Precio: tomo suelto, 40 ptas. Por suscripción a toda la obra, 35 ptas.

Tomo secundus: *De essentia metaphysica beatitudinis objectivae*. Precio, como el tomo primero.

Domingo Báñez, O. P.: *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás* (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18). Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Precio: 30 ptas.

Los suscriptores a *toda la Biblioteca* tendrán un descuento del 30 por 100.

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lienzos de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de culto

ALMACENES DEL NIÑO JESUS WENCESLAO PEÑA

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla

CALATAYÚD (Zaragoza)

VINOS DE MISA

J. de Muller, S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

— TARRAGONA —

Medalla de Oro en la
Exposición Vaticana del
año 1888 (Su Santidad
:-: León XIII) :-:

Proveedores de Su Santi-
dad Pío X, Benedicto XV,
:-: Pío XI y Pío XII :-:

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados de numerosos Excmos. Prelados de España
y del Extranjero y del Rvdo. P. Eduardo Vi-
toria, S. J., Fundador del Instituto
Químico de Sarriá (Barce-
lona) :-: :-:



Elaboración especial de
Vino blanco dulce
para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. - Telegramas: LOIDI. - Fundada en el año 1875

Bodegas de elaboración en
ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

Proveedores de los Sacros Palacios Apostólicos

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etcétera, etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

P. Máximo LLANEZA, O. P.

BIBLIOGRAFIA DE FR. LUIS DE GRANADA

Cuatro tomos con 1.370 páginas en total

Precio de los cuatro tomos: 60 ptas.

P. Sabino ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

Precio: 5 ptas.

P. Ignacio MENENDEZ-REIGADA, O. P.

NECESIDAD DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

Precio: 5 ptas.

LA TEORIA PENALISTA DE SANTO TOMAS

Precio: 2 ptas.

P. Justo CUERVO, O. P.

HISTORIADORES DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN DE SALAMANCA

Tres tomos con 2.819 páginas en total

Precio de los tres tomos: 150 ptas.

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNÁCULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujección al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

"Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas".

¡LIMPIEZA ABSOLUTA! ¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna :-: VITORIA (Alava)

Imprenta Comercial Salmantina.—Prior, 19.—Teléfono 1982.—Salamanca

Biblioteca de Teólogos Españoles

Apartado 17.-Salamanca

“Uno de los servicios más importantes que prestaría a las letras españolas la publicación de la *Biblioteca de Teólogos Españoles* sería la impresión y publicación de obras inéditas, expuestas a quedar sepultadas en los archivos, cuando no a desaparecer para siempre, de no realizarse su publicación en la forma indicada... Consideramos como complemento, si no absolutamente necesario, a lo menos muy importante para la Biblioteca, dar cabida en ella a algunos trabajos históricos relacionados íntimamente con la biografía y con las producciones doctrinales de algunos de nuestros teólogos”.

(Cardenal Cesferino González).

Volúmenes publicados:

El maestro fray Pedro de Soto, O. P. y las Controversias político-religiosas en el siglo XVI, por el padre Venancio D. Carro. Tomo I: *Actualización politicoreligiosa de Soto*; XXIII-402 págs. 24 pesetas en rústica y 28 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P. a la *Secunda secundae* de Santo Tomás. Edición preparada por el P. V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 25 pesetas en rústica y 30 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 pesetas.

De hominis Beatitudine, quem edebat Jacobus María Ramírez, O. P.—Tomus primus, continens *Prolegomena tria et primum totius operis librum «De hominis beatitudine in communi»*. Precio: tomo suelto, 40 ptas. Por suscripción a toda la obra, 35 ptas.

Tomus secundus: *De essentia metaphysica beatitudinis obiectivae*. Precio, como el tomo primero.

Domingo Báñez, O. P.: Comentarios inéditos a la *prima secundae* de Santo Tomás (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. I-18). Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Precio: 30 ptas.

Tomo II: *De vitiis et peccatis* (qq. 71-89). Precio: 30 ptas.

Domingo de Soto y su doctrina jurídica, por el P. Venancio D. Carro, O. P. *Segunda edición*. 543 páginas. 38 pesetas.

Los suscriptores a toda la Biblioteca tendrán un descuento del 30 por 100.



